مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

22

سلسلة الدراسات الحضارية



عمارة الحضارة الإسلاميّة

المتطلّبات والمعوّقات

عبد العلي رضائي

تعريب: رعد الحُجَّاج

عمارة الحضارة الإسلاميّة

المتطلّبات والمعوّقـات

عبد العلي رضائي

عمارة الحضارة الإسلاميّة

المتطلّبات والمعوّقات

تعريب

رعد الحُجَّاج



المؤلف: عبد العلي رضائي
الكتـاب: عمارة الحضارة الإسلاميّة: المتطلّبات والمعوّقات
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
العنوان الأصلي: مهندسى تمدن إسلامى
تعريب: رعد الحُجَّاج
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

The Architecture of Islamic Civilization
needs and obstacles

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

تمهيد

تتطلّب المرحلة التارخيّة الهامّة التي يقع في إطارها المجتمع الشيعي عامة والجمهورية الإسلامية في إيران خاصة، بحث اللأفكار الحديثة والفاعلة بهدف التطوّر والتجدّد. فالنداء الرئيسي للثورة الإسلامية الإيرانية دعوة البشر إلى بسط العدالة وتحقيق الكرامة الإنسانية. وبعدما اجتاز المجتمع الإيراني المتديّن فترة الحرب، وتخطّى مرحلتَيْ البناء والإصلاح، يمرّ اليوم بمرحلة صناعة الفكر ونشر الثورة الإسلامية على مستوى عالمي، حتّى أنّه بلغ مرحلة التأسيس لحضارة إسلامية غرّاء. لكن ثمّة حاجة أساسيّة إلى انتاج برامج لهندسة هذه الحضارة؛ ليتمكن بذلك من توفير مناخ جديد يغدو حياة معنوية للبشر في مقابل الحضارة الغربية المناهضة للدين. غير أن بلورة قيادة الوسط الاجتماعي ما زالت تخضع لسلطة الهندسة اللّاإسلامية، والتعارض بين الكيفيّات المثالية وبين الظروف الموضوعية الاجتماعية يقلب معادلة القدرة لمصلحة الأخيرة؛ ما يجعل قيادة المجتمع من ناحية عملية بيد الثقافة الأجنبية.

ومن هذا المنطلق، فإن تحقيق الحضارة الدينية يتطلّب جهداً علمياً

وفكرياً كبيراً من المجتمع الإسلامي، يرتكز على النهوض بالعقلانية الإيمانية، وتطوير إنتاج برامج دينية لقيادة المجتمع، ما يجعلنا قادرين على نيل أهدافنا المنشودة في سياق حضارة جديدة.

وما ورد في هذا الكتاب لا يعدو كونه جهداً متواضعاً في هذا الإطار، تلبيةً لنداء حامل راية الحضارة الإسلامية في عصرنا الراهن، سماحة آية الله السيّد علي الخامنئي، الذي بعث الأمل من جديد في الأوساط العلميّة للمجتمع الإسلامي الحديث بطرحه مشروعَيْ «النهضة العلمية» و«الثورة المعلوماتية»، زافّاً البشرى بنيل مستقبل واعد ومشرق في عصر الظهور.

وقد قال في هذا المجال:

«إنّ المصير المحتوم عبارة عن تمكّن الحضارة الإسلامية مرّة أُخرى من إلقاء ضوئها الوهّاج إلى عموم أرجاء العالم»[1].

يشتمل الكتاب على مقدّمة وأربعة فصول، عناوينها كالتالي:

الفصل الأول ـ المبادئ.

الفصل الثاني ـ الأُسس والمقوّمات.

الفصل الثالث ـ المواقف والرؤى.

الفصل الرابع ـ المعوّقات.

وفي الختام، لا يسعني إلاّ أن أتقدم بالشكر الجزيل لكلّ من

---

(1) سماحة آية الله الخامنئي، من خطاب له في المدرسة الفيضية في قم بتاريخ (6 / 10 / 2000 م).

السادّة: الدكتور إسماعيل كلانتري، الدكتور السيّد رضا صفوي نائيني، الدكتور ناري أبيانه، المهندس علي أكبر دانشمند، المهندس علي أكبر محسن زاده، المهندس أحمد روشنفكر راد، المهندس خليل قوي، المهندس ولي الله قرباني، السيّد محمد حسين علي دور، الذين كان لهم الفضل الكبير في التمهيد لتأليف هذا الكتاب، من خلال مواظبتهم على حضور الندوات العلميّة. كما لا يفوتني أن أتقدّم بالثناء والشكر الوافر للسيّد إبراهيم نيك منش الذي أخذ على عاتقه تنظيم الكتاب وتدوينه تدويناً أوّليّاً، والسيّد فريبرز نوربخش الذي أبدى دقة متناهية في تقويم وتنقيح الكتاب. وأخيراً أقدّم شكراً خاصاً لأُستاذي الكريم، العالم الحكيم، العلاّمة السيّد منير الدين الحسيني الهاشمي (قدس سرّه)، الذي أسّس منطقاً وفلسفة جديدة لإحداث حضارة إسلامية، فاستطاع أن يخطو خطوات مهمّة في هذا المجال، شكّلت لنا حافزاً قويّاً لطرح مثل هذه الأبحاث وتأليف هذا الكتاب.

والعاقبة للمتّقين.

عبد العلي رضائي
مارس/ آذار/ 2007م

المقدّمة

قبل الدخول في صلب البحث، لابدّ من بيان ضرورته وتقديم تعريف له وإيضاح موضوعه؛ وعلى هذا الأساس، سنقوم بشرح كلّ محور من المحاور الثلاثة المذكورة (الضرورة، التعريف، الموضوع) بالإضافة إلى محاور أُخرى، تشكّل بمجموعها الفقرات الأساسية لهذه السلسلة من البحوث:

ضرورة البحث: الأدلّة السلبية والإيجابية

أول الأسئلة الموجّهة إلى موضوع البحث؛ أي «دراسة هندسة الحضارة الإسلامية»، هي: ما الضرورة التي تقتضي أن يبذل الباحثون في الحوزة والجامعة جهوداً جبّارة لإقامة نشاطات علميّة وبحوث فنيّة في هذا المجال؟ هل إن قضاء حاجة خاصة أو إزالة عائق محدّد هو ما شغل أذهان الباحثين، وجعلهم يصرفون جهودهم من أجله؟ ما هذه الحاجة وما هذا العائق؟ ما الأدلّة الايجابية والسلبية المقتضية لتحرّك روح وذهن الباحث والمخاطَب لقبول مثل هذا الموضوع، كي يتحوّل هذا

الاضطراب النفسي إلى هدوء وسكينة، ويتوقّف الغليان الفكري على ساحل هذه الأدلة والبراهين؟

إن ما سيأتي عبارة عن الأدلّة التي تبيّن ضرورة البحث.

الأدلّة السلبية:

1 ـ عدم صواب الاقتباس من نماذج الحضارة الماديّة

لا شك في أنّ أحد أعمدة الأدلّة التي تثبت ـ سلباً ـ ضرورة البحث، هو جوهر وسعة دائرة الحضارة الماديّة الموجودة التي يصل تاريخها إلى خمسمائة عام مضت؛ هذه الحضارة التي أثبتت فاعليّتها بصورة مطّردة على مدى أكثر من ثلاثمائة عام، وهي الحضارة نفسها التي شغلت عصارتها أذهان نقّاد الفلسفة وعلم الاجتماع في بحث الحداثة وما بعد الحداثة، فانبرى كلٌّ من جانبه إما للدفاع عنها أو رفضها وإبطالها، واصفين هذه الظاهرة المهمة في التاريخ البشري بالموهبة الكبرى أو الإشكاليّة العظمى.

ونحن أيضاً ـ باعتبارنا ورثة حضارة وثقافة عريقة، يمتزج فيها عنصرا «الإيرانية» و «الإسلامية»، وبما لدينا من خصوصيّات نادرة وفريدة ـ من أشدّ نقّاد هذه الظاهرة بلا ريب، بل نحن من دعاة حضارة جديدة ذات صبغة إلهيّة ـ إسلاميّة؛ فلا نستطيع الإغضاء عن التحدّيات الناشئة من وجود الحضارة المادية في عرض وجود الحضارة الإسلامية في عموم أرجاء المعمورة. ومن المفيد القول أنّ هذه الحضارة في طور الإحياء رويداً رويداً بشكل متقن ومتواصل، وضمن شعارات حديثة تنهل من ثقافة عميقة وعريقة. ومن هنا، لا يبدو من العقلانية في شيء الاقتباس منها مع كلّ هذا التغاير الموجود في المبادئ (المقدّمات،

الابتدائيات، الضروريات)، والأسُس (البُنى التحتيّة والاستدلالات)، والنتائج (المحصولات والمخارج والتداعيات). ثمّ إن الحداثة محصولٌ وليد الحضارة العلمانية، وما زالت تفصّله عن يوتوبيا الحضارة الإلهية آلاف الفراسخ. خلاصةْ القول أنّ الحضارة الموجودة لا يمكن تجاهلها وتخطّي أُسسها وبُناها ومحصولاتها بسهولة، كما يتعذّر بالقابل الركون إليها والاستفادة منها مطلقاً، بل لابدّ من الإستناد إلى شعار التوحيد في مقام «الدوافع والفكر والعمل» على الأصعدة الفردية والاجتماعية والتاريخية. وعليه فالطريق الوسط ـ وهو حكم العقل المتعبّد دائماً وأبداً ـ يمثّل النمط الوحيد الذي يستطيع إنقاذ المجتمعات الإسلامية من مخاطر هيمنة نظام القِيَم الماديّة، وفي الوقت ذاته يضمن لهم عدم الحرمان من جانب كبير من منتوجاته في مرحلة العبور والانتقال.

ومن منطلق كون الاقتباس من هذه الظاهرة في غاية الخطورة، فإن هذا الأمر ـ باعتباره دليلاً سلبياً ـ يقتضي ضرورة البحث بشأن هندسة الحضارة الإسلامية؛ وإلاّ فلا محيد عن التفاعل، بل الذوبان في النظام القِيَمي الأجنبي، والكفّ عن الشعارات المحوريّة والجوهريّة في النظام الإسلامي؛ ذلك أنّها حقيقة حدثت بالأمس في جزء كبير من العالم الإسلامي[1]، وإذا لم يلتفت إليها علماء النظام الإسلامي في إيران، ولم

(1) لقد شاهدنا انهيار التطوّر المادي لدول جنوب شرق آسيا الذي يمتدّ إلى عشرات السنين في غضون أيام قلائل بفعل برنامج مدروس من ساسة الكتلة الغربية التي تحمل لواء الحضارة الماديّة الفعليّة؛ إلى درجة أن رئيس وزراء ماليزيا رفع صوته محذّراً الدول الإسلامية التي تتحرّك عشوائياً لتطبيق التجربة المادية في إدارة مجتمعاتها، من الاقتباس من هذا النمط المناقض للأهداف الإسلامية. ولاحظنا أنّه ماإن دخلت معالم الحضارة الغربية إلى مدن وقرى تلك الدول، حتى انتشر فيها الفساد والجريمة الاجتماعية في غضون بضع سنين، وإن كان تعريف الفساد في منظومة الفكر المادي يختلف عمّا في أذهاننا.

يتّعظوا من الماضي، فلن يطلّ مجتمعنا على مستقبل أكثر إشراقاً مما مرّت به الأُمّة الإسلامية.

2 ـ تحقير التوحيد تحقيراً شاملاً في سيرة وسنة الحضارة المادية:

ومن أبرز الأدلّة السلبية الأُخرى على ضرورة بحث هندسة التمدّن، هجوم الحضارة الماديّة بصور وأشكال متنوّعة للهيمنة على الحضارة الإسلامية. وفي الحقيقة، تعرّض التوحيد بصفته أهمّ معالم المجتمعات الإلهية، منذ مئات السنين وخاصّة في الألفية الميلادية الثالثة، إلى هجمة شرسة من قبل نظام المفاهيم والمعادلات والمحصولات الماديّة.

وغنيّ عن القول أنّ الحضارة المادية، مذ رفعت شعار العولمة قبل سنوات عدّة، خطت ـ بالفعل ـ خطوات جادّة لمجابهة الفكر التوحيدي، ومن السذاجة بمكان قصر هذه المجابهة على دائرة الأُمور الاقتصادية فقط، والغفلة عن الهجوم الأساس للعدو على صعيدي السياسة والثقافة، وخاصة في مجال نُظُم المُثُل والرؤى والعلوم.

وقد برزت المماثلة والمحاكاة كأسلوب آخر من أساليب أعداء النظام التوحيدي طوال التاريخ، لاسيما في القرون الأخيرة. ولقد كان الدفاع المتزامن عن «التحجر والانفتاح الفكري»، والسعي الدؤوب لإشاعة هذه الأفكار بين شعوب ما يسمّى بـ «العالم الثالث»، مؤثّراً في أغلب الأحيان؛ لأنّ المجتمعات الإسلامية غفلت أو تغافلت عن حضارتها العريقة، فشغفتها وسحرتها شعوذة التقنيّة الماديّة، وما إن نسيت ماضيها الوضّاء في مجال العلم والأدب والثقافة حتى غدت تقتات من فتات هذه المائدة الغربية. ثمّ إن ظهور أنظمة واهية كالبهائية والوهابية وطالبان وما شاكلها في الأعوام والقرون الأخيرة، لهو دليل

على وجود عمل ممنهج للحضارة الماديّة بغية تقويض دعائم العقائد الإلهيّة، وشعار «العولمة» هو الأداة الضامنة لهيمنة النظام الإلحادي على المجتمعات الإسلامية.

في هذه الحالة، من الطبيعي أن يُوصف القرآن بكتاب الإرهابيّين، ويُوسم الإسلام بالدين المناهض لحقوق الإنسان. وبحذف آخر ألواح دعوة الأنبياء الإلهيّين (أي الإسلام) من صفحة قلوب أهل التوحيد، يتصدّر الميثاق الماديّ الحديث سُلّم أولويّات السلوك الاجتماعي لشعوب العالم؛ وعندئذٍ ينبغي البحث عن الإسلام والأديان التوحيديّة ـ فضلاً عن النظام الاشتراكي ـ في متاحف التاريخ.

وفي هذه الصورة، لا يستطيع الدين التوحيدي المنفعل، والذي يروّج لإله متقاعد عن هداية البشر، أن يكون منافساً مناسباً للحضارة المادية والمذاهب الحديثة؛ لأنّ دور الله تعالى في هذا الدين يقتصر على خلق الكون فقط، وتُوكَل إدارة «الموضوعية» فيه إلى أشخاص يستندون إلى العقل غير المتعبّد، ويمنّون أنفسهم بزيادة الأهواء.

وفي مثل هذه الظروف، لا يكون خليفة الله في الأرض هو الإنسان التوحيديّ، بل هو موجود يدور في حلقة الشِرك الحديث. فاتفاقية منظمة الأُمم المتحدة المتضمّنة ثماني مواد، وأمثالها ـ حتّى مع طرحها شعارات جميلة وجذابة نحو «حماية حقوق الإنسان»، و«احترام جميع المعتقدات»، حتّى نظريات خلق البشر ـ تسير باتّجاه تدعيم هذا الهدف المادّي. واليوم يُطرح شعار آخر مضمونه «مواءمة عقائد البشر» ليحلّ محلّ الشعار السابق (احترام المعتقدات)، لتهيئة الأرضية للمواءمة بين الأديان والمذاهب التوحيدية وغير التوحيدية كالإسلام والمسيحية

واليهودية والبوذية والعلمانية والماركسية وما شابه، مع هيمنة مطلقة للكفر والشِرك والنفاق على البُنى والعلاقات الاجتماعية كافّة.

من هنا، لا يُتوقّع حدوث اتفاق نظري بين بعض الظواهر كالثورة الإسلامية في إيران، وبين شعارات من قبيل «العولمة ومواءمة عقائد البشر» ونحوها؛ لأ نّها ظواهر متباينة تنهل من مناهل متغايرة. ومن الجليّ أن ضحيّة هذه المعركة غير المتكافئة هو نظام القِيَم الإلهيّة؛ فمع أنّه أمر فطري، إلاّ أن تطبيقه على الموضوعية يتطلَّب جهداً مضاعفاً؛ وهذا يجسّد أن طريق إبليس وأولياء الطاغوت سهل ويسير دائماً، وسبيل الله وأوليائه صعب وعسير أبداً.

حيال هذا الواقع، أخذت الثورة الإسلامية في إيران على عاتقها حمل لواء الدفاع عن الإسلام، بل الأديان التوحيدية الأصيلة كافّة، في هذا العالم المادي؛ لتحول دون تحقيرها مرّة أُخرى. فالشعار المحوري للأنبياء (عليهم السلام) على مرّ التاريخ هو بسط العدل بين الناس على هذه الأرض، والعدو اليوم يرمي إلى تهديد وتحجيم هذا الشعار بكل ما أُوتي من قوة. وهذا الأمر يحثّنا على التفكير أكثر بالمعوّقات التي تقف بوجه الحضارة الإلهيّة ووضع حلول مناسبة لها، وهذه ضرورة أُخرى من ضرورات هذا البحث.

3 ـ عدم فاعليّة النماذج المادية في تلبية الحاجات الفطريّة للبشر:

على الرغم من أن النماذج المادية الموجودة استطاعت ـ من جهة ـ خلق حالة من التشكيك بفاعلية الأديان الإلهيّة الأصيلة لدى الإنسان في القرون المتأخرة، ومن جهة أُخرى تمكّنت من تلبية جزء من الحاجات الفردية والاجتماعية للإنسان؛ إلاّ أنّها قطعاً عجزت عن تلبية متطلّباته

الفطريّة. إنّها حقيقة لم يكلّف مصمّمو ومهندسو الحضارة المادية أنفسهم عناء بحثها ودراستها، سواء من الناحية النظريّة أم العمليّة، كما أن تفسيرها في الفطرة البشرية الخالصة يختلف عنه في الأديان والمذاهب الماديّة اختلافاً كبيراً.

وعدم فاعلية النماذج المادية، وتقديمها تفسيراً مغايراً للفطرة البشرية، دليل واضح على إخفاقها في تحقيق وتطوير أهداف المجتمع الإلهيّ. لكن يمكن الدفاع عن قدرة وفاعلية هذه النماذج في ظلّ سيادة نظام القِيَم الماديّة قطعاً؛ غير أنّها لم توضع لتنمية وتطوير التعبّد بتاتاً، وهذه الحقيقة بوسعها أن تنهض بهمم علماء المجتمع الإسلامي من أجل تدوين بنية إلهيّة، وتشييد حضارة جديدة تستطيع تلبية الحاجات الفطريّة للبشر بهدف سيادة مُثُل التوحيد الأصيلة.

4 ـ تدنّي مستوى الجاذبية في شعارات الحضارة المادية:

الدليل السلبي الآخر هو بلوغ الروح البشرية المعاصرة مرحلة الإشباع من شعارات الحضارة المادية التي كانت إلى الأمس القريب تحظى بجاذبية كبيرة؛ إلاّ أن خواءها بدا واضحاً للعيان عقب مرورها بامتحان على يد الإنسان التوحيدي والإنسان غير التوحيدي. وبديهيٌّ أن تدنّي مستوى جاذبية هذه الشعارات يستلزم طرح شعار جديد لا ينطوي على النقص الذي عانت منه سابقته، ويتمكّن من إرواء الروح البشرية المتعطّشة؛ وإلاّ فإنّ اليأس من كمال الشعارات القديمة، والافتقار إلى شعارات حديثة، يدفع بالمجتمعات إلى حافّة الهاوية، ويغدو قنبلة موقوتة يمكن أن تنفجر في أيّ لحظة. لكن طرح شعارات حديثة وعصرية ينبغي أن يتحقّق خارج إطار الحكومة الإسلامية.

الأدلّة الإيجابية

1 ـ ضرورة تحقّق الأهداف الدينية عن طريق صناعة الحضارة:

وبالإنتقال إلى الأدلّة الإيجابية على المدّعى المبحوث عنه، تتجلّى أمامنا شمولية الدين وتماميّته، ذلك الدين الذي قُدّم للبشر بحجج ساطعة في سياق النبوّة والإمامة. والمراد من الدين الحدّ الأقصى منه الذي يبدي اهتماماً بالعلاقات والبُنى الاجتماعية باعتبارها أحد مواضيعه؛ فلا يتسنى للدين إثبات فاعليّته وشموليّته في صناعة الحضارة إلاّ في هذه الصورة. ولابدّ من القول أنّ تحقّق الشعارات والأهداف الدينية رهن ببناء حضارة إسلامية، وهذه الحضارة بدورها منوطة بشمولية الدين واستبطانه للعلاقات الفردية والاجتماعية؛ فالدين الذي يعجز عن إثبات فاعليته في إطار إدارة التكامل الإلهي، ولا يستطيع إيصال أحكامه إلى قلب المجتمع والحضارة، ولا يتمكّن من تنظيم مسؤوليات الفرد في المجتمع من المهد إلى اللحد، إنما هو دين مفتقر إلى الشمولية اللاّزمة؛ وعندئذٍ يعجز عن الربط بين دائرتي «الاعتقاد» و «العمل» الاجتماعي.

ومما لا شكّ فيه أن مذهب التشيّع هو المذهب الوحيد من بين المذاهب الإسلامية المختلفة الذي يتمتّع بقدرة على صناعة النُظُم. وخلق الحضارة التوحيدية، وأبرز النماذج الحسيّة الدالّة على هذه القدرة الحكومة النبويّة ذات العشرة أعوام، والخلافة العَلَوية لخمسة أعوام، حيث شكّلتا نموذجين مكتملين لحكومة إسلامية مقتدرة تُقدّم إلى المجتمع والتاريخ البشري. ولا ريب في أنّه لولا الانحرافات التي حدثت بعد وفاة النبي الكريم(ص) لاستطاع هذان النموذجان الظهور في حلّة حضارة إلهيّة جديدة بوسعها تخليص الإنسانية من المتاعب والآلام

التاريخية للجور والجحود؛ لكن التقدير الإلهي اقتضى ادّخار هذين النموذجين التامّين للإمام الموعود (عج) ليطبّقا آخر الزمان بصورة مستمرّة وحيوية، كيما ينعم الجميع بسيادة الأحكام الإلهية في الواقع.

2 ـ انتصار الثورة الإسلامية في إيران وضرورة بحث صناعة حضارة إسلامية:

والدليل الإيجابي الآخر المستلزم لضرورة بحث صناعة حضارة إسلامية؛ هو الحاجة الملحّة لظهور ثورة إسلامية، تلك الثورة التي استطاعت اليوم رفع راية الدين عالياً وإدارة المجتمع في ضوئه. ورغم أن القدرة السياسية والثقافية والاقتصادية للنظام الإسلامي في إيران لا تقبل القياس مع هيكليّة الثورة العالمية الموعودة بقيادة الإمام المهدي (عج)، ولم يدّع هذا الادعاء أيّ من قادة الثورة الإسلامية؛ لكن انطلاقاً من أن هذه الحركة المؤثّرة في النُظُم والعلاقات العالمية الراهنة إنّما نهضت باسم الدين، وجعلت هدفها الأساس التمهيد لتشييد صرح الحضارة الإسلامية المرتقبة؛ لذا فإنها ضاعفت من أعباء رسالة علماء المسلمين في طرح بحث «صناعة الحضارة الإسلامية».

3 ـ ضرورات ومتطلّبات العولمة والعالمية:

يمكن تقصّي آخر دليل إيجابي في «الحكومة العالمية» باعتباره عمدة الشعارات في كلا الحضارتين المادية والإلهية. وبعبارة أوضح: كلتا الحضارتين تزعمان إدارة التكامل الاجتماعي للبشر طيلة التاريخ، وتؤمنان جادّتين بشعار «العولمة والعالمية» وفقاً لنظام المُثُل والقِيَم لديه، وهذا الشعار يفرض على الطرفين ضرورات ومتطلّبات أقلّها إجراء دراسة جادّة بشأن صناعة الحضارة، وتصوير نظريّة النُظُم الاجتماعية على

أساس الدين الدنيوي أو الدين الإلهي. ومع أن هذه الدراسة ركّزت عليها الحضارة المادية ـ ومنذ قرون خلت ـ بشكل نظري وعملي، فهي لا تزال حيوية بالنسبة إلى دعاة الحضارة الإلهية، والخطوة الأُولى لإحياء هذه الحضارة المندثرة تسليط الضوء على معالمها وأُطُرُها، ثمّ إن إحياء الدين رهن بتشييد حضارة إلهية، والاضطلاع بهذه المسؤولية الجسيمة لا يُنتظر سوى من قبل علماء الإسلام العاملين.

تعريف هندسة الحضارة الإسلامية:

بعد الاطّلاع على ضرورة بحث هذا الموضوع، حريّ بنا تقديم تعريف دقيق له لكشف الغموض المحتمل بشأنه.

ولتقديم تعريف جامع ومانع لموضوع ما، لا بدّ أولاً من إيضاح عوامله «الداخلية» و «الخارجية»؛ لأنّ عدم وضوح العوامل المذكورة يضع ذهن المخاطب في مواجهة تساؤلات عدّة، كما يتعذَّر طرح الحلقات الأُخرى للبحث أحياناً اعتماداً على هذا التعريف الضيّق؛ ومن هنا يتحتّم بسط الكلام عنها لتقديم تعريف شفاف وواضح لها.

لكن ما العوامل الواجب توفّرها في الحضارة الإسلامية ليتسنّى في ضوئها التحدّث عن إجراء وضع هندسة لها؟

فلسفة التكامل وفلسفة الصيرورة أهم العوامل الخارجية والداخلية

مما لا شكّ فيه أنّ أهم عامل خارجي يستطيع رسم حدود وثغور حضارة ما هو فلسفة التكامل؛ إذ يمكن تصوير أُطُر الحضارة من خلال إلقاء نظرة على المجرى التاريخي لحركة البشر ونوع التفسير المتمخّض

من هذه الحركة. وعليه، فمن الطبيعي أنّ كل فكرة تفتقر إلى فلسفة التكامل ستعجز عن رسم ملامح الحضارة الموجودة لها وللآخرين.

غير أن هذا العامل الخارجي لا يُنتج تعريفاً تامّاً عن الموضوع إلاّ بمواكبة فلسفة أُخرى تُسمّى فلسفة الصيرورة (أو فلسفة النوعية) التي تقوم برسم التغييرات العينية لظاهرة ما (كظاهرة الحضارة). وعدم وجود فلسفة الصيرورة يُبقي مناخ البحث ضمن إطار المفاهيم النظريّة البحتة، حيث لا يُتوقّع وقتئذٍ حدوث معجزة عملية من مثل هذا المناخ الضيّق؛ ولو كانت كلتا الفلسفتين المذكورتين موجودتين في أذهان مؤسّسي دين أو مذهب ما، إلاّ أن هذه الفكرة كانت فاقدة لمنطق ومنهجيّة التغييرات الموضوعية، لما أمكن اجتياز تفسير مراحل نشوء وتكامل شيء متغيّر ومتحرّك بنجاح. وفي هذه الحالة فقط يجد الحديث عن هندسة الحضارة الإسلامية مكانته المنطقيّة والواقعيّة.

فلسفة الصيرورة محور لتناغم ثلاثة مناطق [جمع منطق]

يتّضح ممّا سبق أن فلسفة الصيرورة أو النوعيّة هي أهم العوامل الداخلية في هندسة الحضارة الإسلامية، بحيث يمكن على أساسها رسم التغييرات الحاصلة في ظاهرة ما دائماً؛ غير أن هذه الفلسفة ـ وإن عُدّت فلسفة للعمل بفعل الروح السائدة فيها (وفي كلّ فلسفة ماديّة أو إلهيّة) ـ لا يمكن تطبيقها على الموضوعية من دون وسيط. والوسيط أو الجسر الرابط بين المفاهيم النظريّة لفلسفة ما (حتّى لو كانت فلسفة العمل)، هو «المنطق والمنهجيّة». يمكن عن طريقه بلوغ «المفاهيم والمعادلات والبرامج» الموضوعية.

في ضوء ما تقدّم ثمة أساليب قابلة للطرح في صيغة ثلاثة مناطق (جمع منطق) لهندسة الحضارة الإسلامية، وتتّسق حول محور فلسفة الصيرورة أو النوعية، وهي كالتالي:

أُسلوب استنباط الأحكام الاجتماعية.

أُسلوب إنتاج المعادلات التطبيقية.

أُسلوب تصميم البرامج التنفيذية.

وبما أنّ هذه الأساليب جميعاً تعدّ موضوعاً لهندسة الحضارة الإسلامية، لا مناص من استخراجها من نصّ الايديولوجية الإلهيّة.

النظريّات الثلاث السائدة حول الحضارة الإسلامية:

ومن الفصول الأُخرى لهذا البحث دراسة النظريات السائدة بشأن الحضارة الإسلامية، وفي هذا الصدد ثمة نظريات جوهرية ثلاث، وكلّ النظريات والرؤى الأُخرى وليدة لها ومردّها إليها. وهذه النظريات هي:

النظريّة الأُولى ـ ضرورة إدارة المجتمع الإسلامي وفقاً للفقه التقليدي (الفقه الفردي)

لعلّ أشهر النظريات السائدة في هذا المجال ـ والتي يقف كثيرون للدفاع عنها فيما ينتقدها كثيرون أيضاً ـ هي النظريّة التي تعتبر الفقه الفردي أداة فاعلة لإدارة المجتمع الإسلامي.

النظرية الثانية ـ ضرورة إدارة المجتمع وفقاً للفقه الديناميّ المتجدّد

النظرية الأُخرى التي طرحها ـ بعد تشكيل الحكومة الإسلامية في

إيران ـ عدد من العلماء والمفكّرين من مختلف التيارات، هي ضرورة التمسّك بالفقه الديناميّ المتجدّد لإدارة المجتمع الإسلامي. وقد انطلق هؤلاء في الدفاع عن نظريّتهم من اتّهام الفقه السائد بضيق دائرة مواضيعه، مؤكّدين على لزوم التوسّع في المواضيع الفقهية حتى تصبح أداة لإدارة الحكومة الإسلامية، وتستطيع الردّ على المسائل المستحدثة. وتذهب هذه النظرية إلى ضرورة إحصاء واستقصاء المواضيع الفقهية، حتى يتمّ استنباط أحكام المواضيع الحديثة عن طريق التوسع فيها.

ولكلّ واحدة من هاتين النظريّتين سلبيّاتها من وجهة نظر النظرية الثالثة الآتية:

النظريّة الثالثة ـ ضرورة إدارة المجتمع وفقاً للفقه الولائي (الفقه الاجتماعي)

النظرية الثالثة المُستبطَنة لرؤيتين متفاوتتين ترى الخبرة الإسلامية محوراً لإدارة المجتمع الإسلامي وضرورة الإدارة الاجتماعية، لكنّ أنصارها انقسموا في تحديد دائرة الخبرة الإسلامية من ناحية عملية إلى قسمين، فتمسّكوا بالرؤيتين التاليتين:

الأولى: على الرغم من أن «الخبرة الإسلامية» أصل ضروري في أمر الحكومة؛ إلاّ أنّه يجب قصر هذه الخبرة على دائرة العلوم الإنسانية، فلا يتسنّى للدّين لعب دور محوري، ولا يُتاح بحث ودراسة «المواضيع» و «الأحكام» دراسة عميقة، إلاّ في هذا المجال.

الثانية: يجب الدفاع عن الدور المحوري للدّين على جميع أصعدة

العلوم، الإنسانية التجريبية الأساسية وغيرها، لأنّ لها دوراً جوهرياً في خلق الحضارة الإلهيّة، كما يجب تعميم معنى الخبرة الدينية على جميع المجالات. وعلى هذا الأساس، يمكن توقّع اصطباغ الخبرة بالصبغة الدينية في ظلّ إدخال الدين على أساس ودعامة العلوم فقط؛ ولكن قبل ذلك، ينبغي على علماء الإسلام استخدام أُصول الفقه الموجودة كأُسلوب لاستنباط الأحكام الإلهيّة، وتطويرها أيضاً، ومن ثمّ تقديم «فقه الإدارة» وهو «الفقه الولائي» إلى المجتمع على هذا الأساس.

إذن، وفقاً لهذه النظريّة، ينبغي أن يتمّ التوسّع في أُسلوب التفقّه إلى جانب التصرّف في البنية الفلسفية والمنهجية للعلوم التطبيقية، على أن يحظى ذلك باهتمام علماء الحوزة والجامعة على حدّ سواء، ليتسنّى لمجموع أُصول الفقه، الفقه الولائي، العلوم الأساسية (فلسفة الفيزياء، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة الأحياء)، العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية، أن تُسخّر بشكل عملي لتطوير الدين. ولا يمكن تنمية أُسلوب التخطيط وإدارة الحكومة وفقاً للكتاب والسنّة الإلهيّة إلاّ على هذا الأساس.

على أية حال، إذا ما افتقر النظام الإسلامي إلى هذه الأنواع من الفلسفة والأساليب، وعجز عن تقديم فلسفة الصيرورة أو فلسفة النوعية كمحور لمجانسة أساليب إنتاج التعريف والتوازن والبرمجة في ضوء الدين، فلا ضمانة حينئذٍ لديمومة وتطوّر الحكومة الإسلامية، فضلاً عن ادّعاء روّاد هذه الحركة الإسلامية العظيمة تشييد صرح حضارة إلهيّة حديثة في القرن الراهن.

كلّ هذه الفصول هي عبارة عن أبحاث تتطلّب دراسة عميقة ودقيقة،

وهو ما سنعمد إليه في محلّه، كما أنّها تشعر بمادية مبادئ وأُسُس ونتائج الحضارة الموجودة، وتؤكّد على ضرورة معرفة أركانها وهيكليّتها ومحصولاتها، وتعدّ نقداً من الخارج. وفي الوقت ذاته، تشير هذه الفصول إلى دور الحوزات العلمية اليوم في هندسة الحضارة الإسلامية، وضرورة تأسيس فلسفة للتكامل والتاريخ وعلم الاجتماع والنوعية (الصيرورة)، والتخطيط بهدف تحديد السلبيّات في ثقافة الحُجيّة السائدة في الحوزات العلمية، وإيضاح دور الجامعات في هذه الهندسة. كذلك يجب نقد فلسفة التكامل والتاريخ وعلم الاجتماع الموجودة حالياً بهدف وضع اليد على مواطن ضعف النمط الحاكم على ثقافة الإدارة الاجتماعية في خطوطها العريضة وأمر البرمجة؛ ممّا يجعل ذلك في عداد النقد من الداخل. ومما لا شك فيه أن ما يتمّم النقد الداخلي هو دراسة مبادئ وأُسُس ومعوقّات هندسة الحضارة الإسلامية على مستويات التنمية والخطوط العريضة والجزئيات، حيث حازت على العنوان الكلّي لهذه السلسلة من الأبحاث.

المتطلّبات القطعيّة لهندسة الحضارة الإسلامية

يتعيّن علينا، أولاً، الإشارة إلى نقطة هامة هي أن هناك شواهد عديدة تثبت وجود إرادة قوية في إيران الإسلامية اليوم لإقامة حضارة إسلامية، وهذه الحضارة ممتزجة مع التمدّن الإيراني العريق، ولا ينبغي إغفال حقيقة أن مركب التمدّن الإيراني ـ الإسلامي ذو متطلّبات خاصة. وفي محور التمدّن يمثّل الإسلام أكمل الأديان التوحيدية، وتعتبر الشريعة المقدّسة محرّكاً لهذه النهضة الاجتماعية الحديثة على وجه البسيطة. وفي النظام التركيبي تمتلك كلّ وحدة عامة نسبة وعوامل خاصة، بحيث إذا

حدث تغيّر في النسبة المحورية كمّاً وكيفاً لم يعدّ من الصواب الحديث عن تلك الوحدة التركيبية.

ويمكن شرح المتطلّبات التي تهيّئ لقيام حضارة إسلامية على الشكل التالي:

أولا ـ ضرورة ترجمة الكيف إلى لغة الكمّ

من أهم متطلّبات صناعة الحضارة التي سنتوسّع في بحثها لاحقاً، ضرورة ترجمة الكيف إلى لغة الكمّ. والواقع أنّ الدفاع عن صور المنطق الصُوَري الانتزاعي الذي يعرّف الكيفيّات كجزر متفككة عن بعضها البعض، أو مترابطة برابط ضعيف، ليس بمقدوره أن يكون نموذجاً مناسباً وجيداً لصناعة كتلة ومجموعة ما، ناهيك عن إفادة هذا النموذج ونحوه لترجمة الكيفيّات إلى الكميّات، وتقديم المعادلات التطبيقية المنشودة، ورسم الخط البياني، والتحكّم النوعي والاستغلال الأمثل لتلك الكتلة.

ومن هنا، قد يدور الحديث عن الرياضيات وضرورتها في صناعة الكتلة والمجموعة، ولكنها بلا شك، ليست الرياضيات الانتزاعية أو الحسابات الكمية عن طريق صيغ إقليدس وأمثالها. وعليه، فإن التصرّف في العلوم الأساسية كافّة وأُسسها ومنها أساس الرياضيات، إنما هو ضرورة تستتبع إيجاد هندسة جديدة بنظام جديد للحسابات ومقياس حديث. وهذه المكوّنات بالاضافة إلى مئات من المكوّنات الصغيرة والكبيرة الأُخرى، تعتبر من المتطلّبات القطعيّة لهندسة الحضارة، ومن دونها يبقى بلوغ بلاد العجائب هذه كالرؤيا بلا تعبير.

ثانياً ـ ضرورة تأسيس مفاهيم جديدة كجسر رافد لوجود المُثُل في المجتمع

في هذه الحالة فقط يمكن ـ بشكل موضوعي ـ إثبات ادّعاء كبير كقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1] كما يمكن إظهار قدرة إدارة الدين للمجتمع. وفي الحقيقة فإنّ الحضارة تبرز باعتبارها مهداً ورمزاً للتبلور الحسّي للمفاهيم النظرية، فإذا كانت للمفاهيم قدرة كافية على إيجاد علاقات وبُنىً اجتماعية، يمكن تجسيد النظام الأخلاقي لدين أو مذهب ما من خلال مبدأ ونموذج فاعل (في سياق فلسفة ومنطق النوعيّة). وبعبارة أُخرى: تمثّل المفاهيم جسراً وحلقة لحضور المُثُل في الموضوعية؛ فما أكثر القِيَم والمُثُل الإنسانية السامية التي تحرم من الحضور في العلاقات الفردية والاجتماعية بفعل معاناتها من الضعف في البُنى التحتيّة للمفاهيم النظرية، وفي المقابل ثمة قِيَم متدنّية ومنحطّة احتلت جزءاً كبيراً من نظام المعيشة والسعادة البشرية، وفرضت وجودها اللامبارك على هيكلية العلاقات العالمية نتيجة امتلاكها قوة في المفاهيم والمعادلات.

الفلسفة والمنطق إطار لولادة المفاهيم والمعادلات

بناء على هذا، فإنّ وجود فلسفة ومنطق فاعل يشكّل إطاراً لولادة المفاهيم والمعادلات الحيوية، يُعتبر من المستلزمات القطعيّة لصناعة الحضارة، ومن حسن الحظ أن بعض العلماء العاملين في المجتمع

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

عمدوا إلى توظيف هذه الأداة من أجل تطوير الأهداف العالمية للثورة الإسلامية. والحقيقة أنّ وجود فلسفة نظام الولاية التي تعتبر أكمل حدّ فلسفي من سلسلة أُسس البُنى التحتية[1]، إلى جانب «الأُسلوب العام لإنتاج المفاهيم» باعتباره منهجاً للعلوم الحوزوية والجامعية، يبشّر بثورة معلوماتية عظيمة ترمي إلى تقديم معادلات تطبيقية جديدة في مجال الإدارة الاجتماعية، وإنتاج تقنية حديثة قائمة على أساس المُثُل والمعتقدات الدينية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الحركة حدثت منذ قرون عدّة في الأُسُس والمفاهيم المادية؛ فكانت ثمرتها التقنية والحضارة المادية الراهنة التي تفتخر بإنزال مركز الأُلوهية في نظام المعيشة والسعادة البشرية إلى حدّ العلاقات الفردية بين الخالق والمخلوق، وفتحت أبواب مفاهيم الأنسنيّة (النزعة الإنسانية) لتكون روحها متغلغلة في جميع أجزاء النسيج الاجتماعي، حتّى لم يعد هناك مجال لتوحيد الله لا في الدير ولا في الصومعة. وما وجود عدد لا يُحصى من الرهبان الخجولين إزاء مظاهر التكنولوجيا المادية، وهم يتبجّحون بالتعبّد والتنسّك، إلاّ واحد من الأدلّة والشواهد على هذا المُدّعى.

---

(1) ولدت هذه الفلسفة بداية من «فلسفة أصالة الربط»، وبعد إضافة «النسبة» إلى هذا الحدّ الفلسفي الأولي ظهرت بمظهر «فلسفة أصالة التعلّق»، ثمّ لوحظ فيها عنصر «الفاعلية» فتكاملت منتجة «فلسفة أصالة الفاعلية»، وفي نهاية المطاف ومن خلال رسم نظامَيْ «التولي والولاية الإلهية والمادية» تولّدت فلسفة جديدة تحمل عنوان «فلسفة نظام الولاية»، وهي ـ ضمن تقديم تحليل صحيح عن «الحركة» وعدم ملاحظتها بصورة بسيطة ـ قادرة على تفسير الوحدة التركيبية لكلّ ظاهرة قياساً إلى سائر الظواهر (باعتبارها كتلاً ومجاميع أُخرى)، فكشفت سرّ «العلاقة بين الثابت والمتغيّر» الذي طالما شغل أذهان كبار علماء الفلسفة كملاّ صدرا وشيخ الإشراق وسواهما.

ولابد من الاعتراف بحقيقة مرّة مفادها أن النظام المادي الواسع النطاق استطاع ـ اعتماداً على هذه القدرات ـ مجانسة جميع أجزائه؛ إلاّ أنّه ما زال يعاني من نقص في الفلسفة والمنهج العام، غير أن الفلاسفة الماديين تمكّنوا إلى حدّ ما من تصوير الأُسُس الفلسفية ومنهجية العلوم لديهم. لكنهم لم يفلحوا إلى الآن في إكمال دائرة إنتاج الفكر، من الأُسّ إلى البناء، ومن البنية التحتية إلى البنية الفوقية، بشكل منتظم وشفاف؛ لكنهم ضمن هذا الإطار احتفلوا مراراً بخلق وتطوير التكنولوجيا المادية، وافترضوا أن هذه الاستطاعة النسبية دليل على أحقيّة أُسلوبهم وطريقتهم، متجاهلين استحالة كون معيار صواب أُسلوب ما هو الفاعليّة في تأمين الحاجة بالتعريف المادي، بل هو مشروط بالتناسب مع الحق والباطل[1]. وعلى كل حال، فتأسيس فلسفة ومنهج عام لإنتاج المفاهيم والمعادلات الإسلامية التطبيقية يبشّر بمستقبل واعد للعلماء الذين يتطلّعون لتشييد حضارة جديدة، ويعملون على إحياء الثورة المعلوماتية في مناخ مغاير.

ومن المفيد القول أنّ هذه الفلسفة ـ خلافاً لـ «فلسفة أصالة الوجود أو الماهية» التي يصرّ البعض على وصفها بـ «الفلسفة الإسلامية» ـ منبثقة من روح الكتاب والسنّة؛ أمّا الفلسفة الموجودة فتستطيع إيضاح «العليّة» و «الماهيّة»؛ لكنّها تعجز عن شرح «صيرورة» و«تغيير» و«نوعية» ظواهرها، الأمر الذي يحظى باهتمام كبير من الفلسفة الإسلامية الجديدة.

---

(1) أنظر: لجنة مكتب أكاديمية العلوم الإسلامية. فلسفة أُصول أُسلوب التنظيم: معيار الصواب، قم: 1986.

وبما أن النمط التأسيسي الجديد مبتن على مثل هذه الفلسفة، ينبغي تسميته بنمط ومنهج ومنطق الصيرورة أو النوعيّة، وهو النمط والأُسلوب القادر على مجانسة ومواءمة أساليب استنباط الأحكام الاجتماعية، وإنتاج المعادلات التطبيقية، والبرامج الموضوعية في دوائر ثلاث هي الحوزة والجامعة والدولة، وهذه الأساليب الثلاثة بمثابة البنية التحتيّة والحجر الأساس لليوتوبيا الإسلامية المعبَّر عنها بالمدينة الفاضلة.

ثالثاً ـ ضرورة التنسيق بين الحوزة والجامعة والدولة لتشييد الحضارة الحديثة

ما زالت تفصلنا خطوات أُخرى مؤثّرة عن بلوغ نقطة موضوعية ملموسة في هذا المجال، منها هيكلية وإطار المدينة الفاضلة التي تقدّم في سياق إنتاج الأحكام والمعادلات والبرامج الاجتماعية، حيث ينبغي إعدادها وترتيبها من قبل مؤسسات ثلاث هي: الحوزة والجامعة والدولة. هكذا تمت صياغة الأساليب الثلاثة في إطار دراسة أكاديمية عميقة؛ أ مّا محاصيلها التي يجب إنتاجها من قبل الأقسام المعنية، فهي أوسع من شرح مهام وصلاحيات أكاديمية ما، حيث لا تتكفّل بأكثر من صياغة الفلسفة والأُسلوب العام، وعلى أقصى تقدير الأساليب الثلاثة.

إلى هنا حدث ما يشبه المعجزة العلمية التي تستشعر الحاجة إليها بعد القرون التي تلت الثقافة الإسلامية والشيعية (من أوائل القرن الهجري الثاني) إلى الآن. ومن خلال التمسّك بالأنوار القدسيّة للأئمة الأطهار(ع) الذين يمثّلون واسطة الفيض الربوبي على الأصعدة كافة ومنها العلم والثقافة، وعبر الاستفادة من الثقافة الشيعية الغنية التي شهدت نموّاً وتطوّراً واسعاً في ظلّ الجهاد العلمي الدؤوب لحرّاس هذه القلعة (أي

علماء الإسلام الأعلام، ولا سيما الفقهاء الكرام)، قطفت هذه الثمرة العلمية الجنيّة، ودوّنت أساليب إنتاج أداة الإدارة الاجتماعية.

وفي الحقيقة أُنجز اليوم جزء من هذا الواجب الكفائي؛ وإذ فرغت ذمّة باقي علماء العلوم الاجتماعية (بالمعنى الأعمّ للكلمة فتشمل العلوم التطبيقية أيضاً) من هذا الواجب الخطير، يقع على عاتق شريحة واسعة من العلماء الحوزويين والمفكّرين الجامعيين والخبراء الحكوميين، واجب مضاعف لإنتاج واستنباط الأحكام الكيفية والمعادلات التطبيقية والبرامج الموضوعية، فمن شأن ذلك أن يمهد لإحياء اليوتوبيا الإسلامية.

وبعبارة أوضح: استخرجت الجهات الحاكمة على نظام الإدارة الاجتماعية من نصّ الكتاب والسنّة استناداً إلى الفلسفات والأساليب الثلاثة، وبقي على علماء الحوزة استنباط الأحكام الكيفية في سياق فقه ولائي (اجتماعي)، اعتماداً على الأساليب الفقهية الحديثة الناظرة إلى الموضوعات المستحدثة، ومن ثمّ تسليمها إلى جماهير الجامعيين كي يبادروا بدورهم إلى إنتاج معادلات تطبيقية إسلامية اعتماداً على المناهج الحديثة أيضاً، وأخيراً يعمد خبراء النظام الإسلامي إلى توظيف تلك المعادلات في إنتاج برامج إسلامية بأساليب وطرق حديثة أيضاً. ويمكن اعتبار هذه الكتلة أو المجموعة المتّسقة والفاعلة بناء منطقياً لمجتمع ينعم بالرفاه المادي والمعنوي في ظلّ «فلسفة التكامل الإلهي»، فيتسنّى في ضوئها تطبيق وتطوير التعبّد في المجتمع.

رابعاً ـ ضرورة تأسيس بنك تنمية المعلومات الإسلامية

في هذه الصورة فقط يمكن الدفاع بشكل منطقي ومستدّل عن نظام

التخصّصات والأولويات الاجتماعية، وتقديم برنامج منسجم ومتّسق في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية في سياق خطة خمسيّة أو أكثر. وبالإمكان ترتيب الشؤون الاجتماعية للنّظام الإسلامي لغرض تطوير التعبّد الإلهيّ من خلال النموذج التخميني المستخرج من الإطار الفلسفي والأُسلوب العام، بدل النماذج الماديّة المقتبسة والمستوحاة من النُظُم الغربية أو الشرقية. ومن الطبيعي أنّه كلّما انخفضت نسبة الأخطاء في هذا النموذج ازدادت إمكانية التخصيص الأفضل للشؤون الاجتماعية على الأصعدة السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة.

ولأجل إحراز جَريَان منطقي وسلس لمناهج إنتاج الأحكام والمعادلات والبرامج في البُنى الاجتماعية، نحتاج إلى بنك لتنمية المعلومات الإسلامية. ويجب على هذا البنك من جهة أن يضاعف من معطياته الداخليّة باستمرار، ولا بدّ له،من جهة أُخرى وضمن تعاطيه مع المجتمع، من أن يسدّ النقص الحاصل، ويلبّي المتطلّبات الضرورية المتّصلة بالنسيج الاجتماعي. إن الهدف الغائي من هذا البنك ترتيب نظام المعلومات والمعطيات في جميع المجالات، ومن البديهي أنّه يتطلّب تأسيس منظمة ووضع برنامج وتنفيذ، حيث تتكفّل بذلك الأقسام المعنية المختلفة في الحوزة والجامعة والدولة.

ومن حسن الحظ أنّ الأُنموذج الإجمالي لتصميم مثل هذا البنك وتصنيف محتواه متوفّر في وقتنا الراهن، وعليه، يمكن بالتخطيط المبرمج والمتقن، طرح منتوجات هذا البنك التي هي عبارة عن المعطيات المتصلة بالبرامج الإسلامية.

خامساً ـ ضرورة تصميم نمط الانتقال
من الحالة الراهنة إلى الحالة المنشودة

من المفيد القول أنَّ ما ذُكر آنفاً هو عبارة عن ملامح النسبية، والنموذج الأحسن والمنشود لهندسة الحضارة الإسلامية، ولبلوغ ذلك لابدّ من تصميم «نمط إنتقالي»، وهو يشتمل على عدّة أنماط صغيرة ووسائط لردم الهوّة بين «الحالة الراهنة» و «الحالة المنشودة» رويداً رويداً. وهذا النمط الانتقالي يمكن تعريفه غالباً في سياق منطق النسبيّة الإسلامية الذي لا يقيّم حركة تغيير البُنى والعلاقات الاجتماعية بصورة ثابتة بلحاظ القاعدة النظرية؛ ومن هذا المنطلق، يتحتّم ـ لتبديل المجتمع الملوّث بمظاهر الكفر والإلحاد إلى مجتمع إسلامي ـ قبول بعض مراحل «الالتقاط» قهراً.

وفي الحقيقة، بلحاظ القاعدة الفلسفية، يجب الاستفادة من نظام ومنطق النسبية في قضيّة تبديل وتغيير العلاقات، وهو ما يرتبط بوجود صيغة رياضية مناسبة. وهذا النمط يُتيح بلورة النسبيات المختلفة بشكل جيّد في كلّ موضع من العلاقات والبُنى؛ ذلك أنّه في خضمّ العسر والحرج العلمي قبل بلوغ المجتمع الديني مرحلة إنتاج المعادلة الإسلامية، يجب تعريف العلاقات العلميّة ـ الاجتماعيّة بصورة مغايرةوفقاً لنموذج تخصيصي. أما إذا بلغ هذا المجتمع مرحلة إنتاج المعادلة، لكنّه لم ينل التفاهم الاجتماعي، فيجب عندئذٍ صياغة تلك العلاقات بطريقة أُخرى. وبعبارة أوضح: إذا أُعدّ «نظام العلوم الإسلامية» ولم يرتضه المجتمع ، فإنّ عدم التفاهم العلمي الحاصل بين جموع المتخصّصين يُفضي إلى عدم المصداقية الاجتماعية، والحيلولة دون جَرَيان هذه المعادلات في البُنى الاجتماعية. وللارتقاء بمستوى القابليات الاجتماعية يجب انتهاج أساليب أُخرى لتحقيق هذا التفاهم العلمي.

تأثير نمط الانتقال في النهوض بمستوى القابليّة الاجتماعية

من الضروري تقديم منحدر منطقي في مرحلة العبور من الحالة الراهنة إلى الحالة المنشودة؛ وذلك بهدف الارتقاء بقدرة القبول التاريخية لدى المجتمع. وإذا ما شاهدنا اليوم صحوة تدريجيّة تدبّ في جسد شعوب العالم، فإنّ مردّ ذلك إلى الإرادة الإلهيّة واعتبار أولياء هذا المجتمع محوراً لقيادة التاريخ، وسعيهم للارتقاء بهذه القابلية. وإذا ما استطاع علماء المجتمعات الإسلامية تنظيم علاقات النظام الاجتماعي وفقاً لنموذج فاعل على أساس هذه الإرادة الغالبة، يتسنّى حينئذٍ التكلّم عن إعداد مقدّمات هندسة الحضارة الإسلامية، وسيُغضّ النظر عن جزء من نسبة الخطأ في هذا المجهود.

ولابدّ لهذا النمط الانتقالي من أن يتمتّع بالقدرة اللاّزمة لملاحظة العوامل الخارجية التي هي عبارة عن العوامل التاريخية. وإذا لم نستطع إحراز القدرة التاريخية والاجتماعية ومعرفة النسبة بينهما، ولم نتمكّن من إيصالها إلى مرحلة التفاهم الاجتماعي بصورة كميّة، فلا غروَّ من إخفاق القرارات النظريّة في مقام العمل. ومن خلال الجزمية والغفلة أو التغافل عن ملاحظة النسب والنسبيات تُكتب وصفة واحدة لأمراض اجتماعية متباينة، وهو ما لا يجرّ إلاّ إلى التخلّف والانحطاط.

وعلى هذا الأساس، لا تهدف هذه السلسلة من الأبحاث سوى إلى التعريف بإطار لنموذج فاعل لهندسة حضارةُ مُستحدَثَة عن طريق دراسة مبادئها ورؤاها ومعوّقاتها. ونأمل بنيل هذا الهدف المقدّس بقدر جهدنا، فيكون بوسع طرح هذه الأبحاث تصوير مشهد لأُسلوب فاعل يُعرض على علماء المجتمع ليبدوا رأيهم فيه.

الفصل الأوّل

المبـادىء

نظرة سلبيّة وأُخرى إيجابيّة لموضوع البحث

يمكن التعاطي مع موضوع بحث هندسة الحضارة الإسلامية بنحو «سلبي» وآخر «إيجابي»؛ ففي التعاطي السلبي يصبّ الباحث اهتمامه على رسم معالم سلبيّات الحضارة الماديّة الراهنة، ليوجّه بذلك التحذيرات اللاّزمة لمن شغف بمشاهد هذا الفكر البشري طيلة القرون الأخيرة، ولمن وقف حائراً على الحدود بين الحقّ والباطل وقد اختلط عليه الحابل بالنابل. لذا، فمن الضروري ـ في مقابل ذلك ـ وجود نظرة إيجابيّة تصوّر شكل «الحضارة الإلهيّة المنشودة» برؤية أرضيّة وبلغة الكمّ. والحقّ أنّه حتّى لو كانت كلتا النظريّتين منبثقتين من مبنى واحد، فيجب بحث هذا الموضوع الحيوي الذي بات في عصرنا الراهن ضرورياً أكثر من أيّ وقت مضى، بقوة الفكر، كما يجب تحليله من زاوية جديدة.

بيان أركان ومتطلّبات هندسة صناعة الحضارة الإسلامية

يسعى هذا الفصل إلى إجراء مقارنة بين البُنى التحتيّة والفوقيّة في

الحضارتين الإلهيّة والماديّة، وتسليط الضوء على «أركان ومتطلّبات» الحضارتين، وسيُعبّر عنه اختصاراً بـ «مبادئ هندسة صناعة الحضارة الإسلامية». وبعبارة أوضح: ثمة تلفيق بين النظرتين السلبيّة والايجابيّة يتصدّر سلّم أولويات الباحثين الذين قدّموا هذا المقال إلى مجتمع العلماء.

التفاوت الماهَوي بين الاقتباس والتقليد وبين الهندسة والتأسيس

لا ريب في أنّ صناعة الحضارة وتشييدها أو إحياءها أمر يفوق إجراء ترميم وإصلاح الحضارة الفعلية، وانطلاقاً من ذلك نحاول بحث «هندسة» حضارة حديثة. وفي هذا الإطار لا مجال للاقتباس والتقليد، كما يُرفض الانتساخ والتلفيق رفضاً باتّاً؛ فلا محيد عن إحداث تغيير أساسي في هيكلية وشكل الحضارة الموجودة، والتصرّف في أُسسها ومقوّماتها النظرية؛ وإلاّ فإنّ الكلام عن هندسة الحضارة الإسلامية لا يعدو كونه عبثاً.

فطالما لم تُكشف هوية فلسفة التاريخ السائدة في كلتا الحضارتين الإلهيّة والماديّة، ولم تدوّن أركان ومبادئ صناعة الحضارة، يتعذّر الانتقاد النزيه للحضارة الموجودة. ولا يمكن اتّهام كل من تعلّقت قلوبهم بمظاهر الحضارة الماديّة بالعداوة للدين ومعالمه، فما أكثر المتديّنين الذين خضعوا لقبول الحضارة الموجودة، وأضحوا من المروّجين لمبانيها الفكرية، بفعل الافتقار إلى رؤية منسجمة ونظام فكري فاعل. ومردّ هذا النقص، بالدرجة الأساس، إلى شيوع وغلبة روح النسخ والترجمة والاقتباس على المجتمعات الإلهية؛ إذ تعتبر البناء الموجود الخيار الوحيد للجمع بين «الشريعة والمعيشة»، وفاتهم أن لكلّ

نظام من الأنظمة الثلاثة (الإلحاديّة والالتقاطيّة والإلهيّة) نوعاً خاصة من فلسفة التاريخ، ورؤية متفاوتة في صناعة الأنظمة، ونظريّة مختلفة في الإدارة الاجتماعية.

والواقع أنّ كلّ تيار من هذه التيارات التاريخية ينظر بشكل متميّز إلى الطبيعة والإنسان والله، فيحمل تصوّراً مغايراً للعلاقة بين هذه المواضيع الثلاثة؛ فتعريف الإنسان والكرامة الإنسانية في النظام الإلحادي يختلف كثيراً عن تعريفهما في النظام الالتقاطي، باعتباره حلقة وصل بين النظامين المادي والإلهي؛ وبالطبع يكون نوع إدارة تنمية مجتمع إلحادي مغايراً لما هو موجود في المجتمعين الآخرين. فهذا الإنسان نفسه لو كان يعيش في مجتمع علماني لوجد له مكانة تختلف عنها في المجتمعات الأُخرى؛ لذا ليس من الصواب رسم منهج حياتي واحد لكلّ الناس في المجتمعات المختلفة بفعل وجود اشتراك بينهم فقط؛ فتسمح النخب في المجتمع لنفسها بالاستنساخ والاقتباس من المجتمعات الأُخرى، وهي ذات أنظمة مختلفة في «الدافع والفكر والسلوك»، ومتباينة في «القيمة والإدراك والعلم». من هنا، فإن تحديد المنشأ التاريخي لكلّ مجتمع من المجتمعات على أساس فلسفة تاريخيّة مُتقنة، ومعرفة قاعدته الفكريّة وفقاً لنظام فكري منسجم، وأخيراً الكشف عن منزلته الاجتماعية على أساس نموذج عملي فاعل، هي الطريقة الوحيدة للتعاطي الصحيح مع الفرد والمجتمع في مرحلة العبور من الحالة «الراهنة» إلى الحالة «الانتقالية»، ومن ثمّ إلى الحالة «المنشودة».

إذن، ينبغي تحديد ثلاثة نماذج للحالات الثلاث المذكورة، حيث يبيّن كل واحد من هذه النماذج مكانة المجتمع الإسلامي في قطع هذا

الطريق المحفوف بالمخاطر. وربما يكون ما أُوصي به في نموذج انتقالي لتنظيم «سياسة وثقافة واقتصاد» المجتمع الإسلامي مستهجناً وغير مألوف؛ إلاّ أنّ نظرة ثاقبة لمجموع هذه الحالات الثلاث تُرشد كلّ باحث حكيم إلى حقيقة وجود «جهة» واحدة حاكمة على جميع تلك الحالات، وهذه الجهة تربط هذا التيار المتصاعد بما ورد في كلام الوحي.

تفاوت نظام الحاجة والإشباع دليل على ضرورة هندسة حضارة حديثة

وعلى هذا الأساس، تُعتبر معرفة الزمان والمكان ـ بصفتهما عنصرين أساسيين في إدارة التنمية الاجتماعية في كلّ من المجتمعات «الإلحاديّة والالتقاطيّة والإلهيّة» ـ أمراً حيوياً، فيمكن في ضوئها رسم نظام الحاجة والإشباع الاجتماعي وفقاً لانطباع تنموي، ومع معرفة «الحاجة الشاملة» على أساس نُظُم «التوجّه والإدراك والعلم» الخاص بذلك المجتمع تتيسّر المبادرة إلى برمجة صحيحة لاستخدام الامكانات الاجتماعية كافّة بهدف تلبية مجموع المتطلّبات.

لا شك في أن هذه الحاجات وليدة الدافع والفكر والسلوك الاجتماعي الخاص؛ أي أنّ المجتمعات بتوجّهات خاصة وفكر محدّد وسلوك معيّن، أنتجت أنواعاً متفاوتة من الحاجة الفردية والاجتماعية التي ينبغي متابعة صداها في مجال آخر من «نظام الاحتياجات». وبعد هذا، أيمكن الدفاع ـ كما كان ـ عن خيارات ولدت في فراش آخر، وجُرّبت في مناخ مغاير لتلبية احتياجات خاصة لمجتمع آخر؟ كلاّ، وهذا الأمر يُتمّ الحجة ويكشف عن ضرورة الالتفات إلى نوع آخر من الهندسة الاجتماعية، وبالتالي هندسة حضارة مغايرة.

وإذا كان هناك شكّ في قبول هذه الحقيقة فحسبُنا الالتفات إلى مسيرة تكامل العلم من جهة، ووتيرة التنمية الاجتماعية في القرون المتأخرة، ولاسيّما عصر ما بعد النهضة وازدهار العلوم البشريّة من جهة أُخرى، عندئذٍ سنقف على السرعة المذهلة لتحوّل توجّهات وعلاقات مجتمع ما من شكلها البسيط إلى صورتها العصريّة المعقّدة، فاستطاعت في مرحلة التحوّل الروحي، عبر التنظير لنظامها الفكري، خلق أنواع من المذاهب الفلسفية ذات التوجّه الواحد النابع من الروح البشرية المتعطّشة والتوسعيّة.

جدير بالذكر أنّ هذه الأفكار باتت اليوم تشكّل أساساً استدلالياً للتوجّهات الأنسنيّة، وقد سجّلت بإيجادها ارتباطاً وثيقاً بين ذلك «التوجّه» وهذا «الإدراك» نوعاً خاصاً من «العلم» يستطيع تلبية الاحتياجات التي من جنسه فقط والممتزجة بالروح الدنيويّة الزائلة. وطالما بقيت هذه العلاقات في الشكل البسيط للمجتمع، وداخل الأجواء المتأزّمة للكنيسة آنذاك، لا يرى البشر ـ ولا سيّما النُخب ـ ضرورة لتدوين نظام دقيق من الإدراك والعلم؛ لأنّها حاجة غير متوائمة مع الفطرة، وكلما ازداد هذا النظام تطوّراً وتعقيداً، واتّسع نطاقه، تطلّب أدوات متناسبة مع عمق تطوّره، وهذا هو معنى تمنهُج نظام الاحتياجات المعقّدة للإنسان العصري. وإذا كان العلم البشري، بمعونة الإدراك البسيط للانسان في العصور الغابرة، يكتفي بأدوات بسيطة للغاية، ويسعى لاستبدال البقرة بأُخرى صناعية، فاليوم وقد تغيّر المجتمع، وتطوّر ذوقه على الصعيدين الكمّي والكيفي، لمَ لا يتمّ التفكير بأداة أكثر تعقيداً من الجرّار الأتوماتيكي؟

ضرورة ملاحظة منشأ وأساس ومنزلة الحضارة الماديّة

لا شكّ في أنّ ارتباط نُظُم «التوجه والإدراك والعلم» هو ارتباط، وبعضها يؤثّر على بعض باستمرار؛ لذا فإن تكامل التوجّهات وتطوّر القِيَم ـ في بُعديها الإلهي والمادي ـ تفضي دائماً إلى تعقيد نظامَيْ الإدراك والعلم، وفي المقابل فإن لتكامل نظامي الإدراك والعلم تأثيراً مباشراً على تطوير نظام التوجّه، وهذا هو معنى الارتباط بين النُظُم الثلاثة، ولو أن المتغيّر الأساس في هذه المعادلة هي التوجّهات (أو القِيَم)، ومن ثمّ يتحدّد الإدراك والعلم البشري في ضوئها دائماً.

من هنا يتعذّر فصل الحضارة الراهنة عن ماضيها، ولا يتسنّى تحليلها من دون الأخذ بنظر الاعتبار منشأ وأساس ومنزلة تلك الحضارة في أبعادها التاريخيّة والفلسفيّة والموضوعيّة. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الحضارة المادية التي باتت تُعرف اليوم بالحضارة الغربية[1] بدأت منذ ثلاثة قرون سالفة بخطوات عملاقة نحو الازدهار، ومن هذه الجهة تدخل في دائرة الحضارات ذات الماضي المحدود نوعاً ما، لكنها ككلّ الحضارات الأُخرى تمتلك «مفاهيم وبنية ومحصولات» خاصة متغايرة مع باقي الحضارات. فالتكنولوجيا العصريّة منبثقة من اتحاد عنصرَيْ الأنطولوجيا (علم الحياة) ومجموعة المفاهيم النظريّة والتطبيقيّة، ثمّ تجسّدت في مظاهر التكنولوجيا العصرية. وقد طرح هايدغر هذا التساؤل الفلسفي: «ما الظروف التي أدّت إلى ولادة التكنولوجيا؟ إنّ التكنولوجيا العصرية لم تنشأ من فعل الإنسان وحده،

(1) المراد من الغرب هنا الغرب الفكري لا الجغرافي؛ لذا يمكن مشاهدة مظاهر هذه الحضارة بوضوح في الدول الشرقية أيضاً كروسيا والصين واليابان.

بل هي ذات بنية أنطولوجية وصورة خاصة من مجموعة من الامكانيات التي مهّدت ـ برأينا ـ لإفراز الفنون الحديثة»[1].

ومن الضروري الإشارة إلى أنّه لو دار الحديث عن الحضارات والنُظُم «الإلحاديّة والالتقاطيّة والإلهيّة»، يستحيل التحدّث عن سيادة الكفر المحض أو التوحيد المطلق عليها، و «النسبية» هنا هي الخيار الأفضل الذي يحول دون سقوط أهل الرأي في وادي الإطلاق والتأويل والتعصب الجاهلي. كما أننا لو أردنا التحدّث عن تكامل هذا الضرب من الحضارات لتعيّن علينا تقييمه في قالب نسبي؛ لذا فإن الحضارة الغربية أيضاً كانت وما زالت تحوي لمحة من التوحيد، فيتعذّر تقييم التكامل بشكل مطلق؛ لكن بما أن العلمانية هي «الجهة» الميهمنة عليها، والمنظّرين والفلاسفة القدماء والفعليّين سلكوا سبيل الأنسنيّة عمداً أو سهواً، صراحةً أو تلميحاً، وألغوا ـ شاؤوا أم أبوا ـ مظاهر التوحيد، وأوجدوا نوعاً من السلوك الاجتماعي المتناغم مع الدين الدنيوي، لذا، يجدر تسمية هذه الحضارة بالحضارة الإلحادية التي تعتبر نفسها حريّة بالدخول في دائرة أقدس الأُسُس والمفاهيم، وتعدّ كلام الوحي بالياً رغم شفافيته ونورانيته!

التكنولوجيا السائدة حصيلة الأُسُس والمفاهيم الماديّة

لقد استطاعت الحضارة المادية الغربية المفرغة من البعد الإلهيّ، باعتمادها على الأُسس والمفاهيم المادية، أن تنتج محصولاً

---

(1) استوارت أم هوفر ونات لاند باي، «إعادة تقويم وسائل الاعلام والدين والثقافة»، ترجمة مسعود آريائي نيا، طهران، سروش، ج 1، 2003 م.

كالتكنولوجيا العصرية، وتحدث تحولاً عظيماً في حياة الإنسان على صعيد العمل والتفاهم؛ وهو ما يعكس قدرة العلوم، بل أُسس ومنهجية العلوم البشرية التي تطوّرت تدريجياً، أو على شكل قفزات أحياناً عبر مئات السنين؛ فاستطاع أرباب السياسة والعلوم والثروة الانتفاع من هذه القدرة العظيمة لفرض نواياهم اللاّإنسانية واللاّإلهية.

لقد امتدّت واتّسعت دائرة العلوم البشرية إلى درجة الاستفادة من علماء النفس والاجتماع في الحقل الصناعي أيضاً؛ ليجدوا سبل النفوذ إلى علم الجمال في المجتمع، وتغيير الذوق العام بهدف إنعاش عجلة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك الاجتماعي. ورغم أن شعار الساسة والعلماء والأثرياء لا يعدو عن توفير وتوسيع الرفاه الاجتماعي، إلاّ أنّه من الواضح أن الإنسان ـ بفعل ابتعاد الأُسس الحاكمة على العلوم والفنون البشرية عن الفطرة الإنسانية ـ يجد نفسه كلّ يوم في حلقة أضيق من سابقتها، وكلّما جرّب مستوى من التلذّذ المادّي طلب مستوى أعلى منه.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الإنسان اليوم يشبه إلى حدّ بعيد غريقاً منهكاً وظمآناً يبحث منذ سنوات عن ساحل السكينة الواقعي، وكلما ازداد من ماء البحر شرباً ازداد ظمأً. فلا شك في أن ما يشربه اليوم ماء؛ لكنّه ليس ما يرفع ضمأه ويذيقه لذّة الشرب والإرواء. ولما عزف الإنسان عن الانتهال من الوحي، وأقبل على عشرات بل مئات المذاهب والمدارس الوضعية، لم يكن للحظة يتصوّر أنّه سينأى بنفسه عن ساحل الأمن وماء الحياة.

التغاير بين أُسُس العلوم الماديّة والتوحيديّة

إن لم تكن عامة المجتمعات البشرية على علم، فإن أرباب السلطة

والعلم والثروة يعلمون حتماً ما هي البنية التحتيّة والمبادئ الوضعيّة الحاكمة على النظام الفكري والعلوم البشريّة في عصرنا الراهن، ولا يمكن تصوّر غير هذه الحقيقة. لقد استطاع هؤلاء الحداثويون عبر التأهيل المادي لـ«الدوافع والفكر والسلوك»، تقرير مصير آخر للبشر، وفرضوا على الإنسان العصري ترابطاً بين الطبيعة والإنسان والله مغايراً لتعاليم الدين التوحيدي. وفي هذا الإطار قال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في وصيّته الفلسفيّة: «كانت هذه المقولات الثلاث (الإنسان والله والطبيعة) تتعايش في وحدة ووئام قبل عصر هركليت، فكيف انفصلت عن بعضها البعض، وصار هذا الانفصال ركيزة للحضارة الغربية؟ إن هذا التغيير في منظومة الفكر البشري حدث عندما ازدهرت التجارة البحرية، وخفّضت من قدرة إشراف أهل الأرض، وقلّلت من سلطة سُنُنهم الحاكمة، وأحكم التجار والحرفيون قبضتهم على المدن التجارية الكبيرة الناشئة للتوّ. وفي الحقيقة ما اصطلح عليه بالديمقراطية أوجد مجتمعاً متألفاً من أقليّة النخبة وأكثريّة العبيد، وما زالت الديمقراطية تحتفظ بهذه الخصوصية في عصرنا الراهن. ومن تلك الحقبة فصاعداً، وخلافاً لكلّ الثقافات العالمية الأُخرى، بدأ الإنسان الغربي يفكّر بطموح جامح بالتسلّط على الطبيعة، حتى بلغ به الأمر أن تنكّر للآلهة، وجعل نفسه في مقامها، وتمثّل هذه المرحلة مستهلّ انفصال الإنسان الغربي عن الطبيعة، وخلوّه من البعد الإلهي»[1].

ولإثبات هذا الأمر يكفي أن نلقي نظرة تأمّل وإنصاف إلى البُنى

---

(1) روجيه غارودي، «حكاية القرن العشرين: الوصية الفلسفة لروجيه غارودي»، ترجمة أفضل وثوقي، طهران: سروش، ط 1، 1996 م.

التحتية للعلوم البشرية، ونحدّد العلاقة بينها وبين القبليات السائدة على الفكر الأنسنيّ، ورغم أنّه لا ينتابنا شكّ في أنّ بعض أصحاب العلوم والفنون كانوا من أهل التوحيد، لكن أيكفي هذا الأمر فقط طالما لم يمكن العثور على مبادئ وضعية مستمدّة من الوحي (كضرورة توحيد الله في كل الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة والتاريخيّة) في ثنايا كلمات ونظريات رجالات الحضارة الموجودة؟ ومن يصدّق وجود رؤية توحيدية مبتنية على تطبيق روح التوحيد في النظام المعاشي للناس، حظيت في مسيرة نشوء وتحوّل وتكامل العلوم والتكنولوجيا الحديثة باهتمام الأرباب الثلاثة، ولا سيما منتجو الفهم والقدرة العصرية؟ فلا هم يزعمون أن هدفهم من إنتاج العلم ـ والسلطة والثروة ـ توسيع إطار التوحيد في المجتمع، ولا يقبل منهم مثل هذا الزعم فيما لو ادّعوه حتى لو برزت للعيان آثار من التوحيد في المبادئ الحاكمة على العلوم البشريّة.

إن البحوث النظرية والمكتبية والميدانية بشأن البنية التحتيّة والفوقيّة للعلوم البشرية السائدة، تؤيّد هذا الكلام؛ إذ يتعذّر رؤية حكومة روح التوحيد على أيّ من المبادئ الوضعيّة للعلوم الأعمّ من العلوم الأساسية والتجريبية والإنسانية. والواقع أنّ الفرار من التمذهب، وقطع العلاقة بين دائرة الوحي ودائرة التوجّه والإدراك والعلم، هي النظرية الممتدة إلى مئات الأعوام والتي وقّع عليها الموحّدون والملحدون من أرباب العلوم البشرية مراراً وتكراراً.

إنطلاقاً ممّا تقدّم، ثمة أسئلة عديدة تُطرح في هذا المجال، هي:

أفلا يمكن حقاً تقديم تعريف مغاير وبأُفق أوسع لقاعدة علمية كقانون الجاذبية لنيوتن؟ ألا يمكن النظر إلى نظرية النسبية لانشتاين من زاوية توحيدية وتعريفها تعريفاً جديداً؟ أليس من الممكن تقديم تعريف

جديد لظواهر من قبيل الجاذبية والأجرام والسرعة والمسافة بدل التعريف المادي البحت، وذلك على أساس مبادئ وضعية أُخرى ذات صبغة إلهية صرفة، ليتسنّى حين ربط الناس والطبيعة بإلههم الاستفادة من هذه التعاريف لإنتاج معادلات تطبيقية مغايرة لما هو موجود اليوم، وترتيب نظام المعاش للناس على أساسها؟ وإذا ما تعسّر على معظم أرباب العلم ـ خاصة علماء الشرق الذين ألفوا الاستهلاكية والتقليد العلمي منذ بضع مئات من السنين رغم ماضيهم العريق ـ تصديق أن هذه النهضة العلمية كانت مسبوقة بأطوار أُخرى من العلم ذات بُنى تحتيّة وافتراضات قبلية متفاوتة وبراعة مغايرة، كما يحتمل ظهور أشكال أُخرى من العلوم البشرية مستقبلا؛ فهل ينبغي إرجاع علّة عدم التصديق هذا إلى هيمنة العلمانية على روح وفكر أرباب العلم؟ لمَ حمل بعض علماء العلوم الإلهيّة راية أُخرى، وعدّوا الكلام الإنساني منافساً لكلام الوحي؟

والآن وقد جرى الحديث عن النهضة، لا بأس بتناول تاريخ هذه الحركة العلميّة العظيمة في غضون القرون الأخيرة إجمالاً، ليتسنّى تسليط الضوء على نجاحاتها وإخفاقاتها بصورة أفضل.

لمحة عن تاريخ النهضة

لا بدّ لدراسة تاريخ الحضارة الفعلية، من إلقاء نظرة عميقة على مراحل تبلورها ومسيرتها خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. والحقيقة أنَّ نتاج هذه النهضة عبارة عن الحداثة القائمة على محور الأنسنيّة أو النزعة الإنسانية؛ وعليه يمكن تعريف الأساس التاريخي والمنشأ الفلسفي لهذه الحركة العميقة وذات النطاق الواسع في مثل هذا السياق.

الأنسنيّة والليبراليّة والعقلانيّة أُصول حاكمة على الحداثة

صحيح أنّ فلسفة الحداثة كانت سبّاقة في التعرّف على اسم الإنسان والأنسنيّة؛ بيد أن تفسيرها لهذا المفهوم الأصيل مغاير تماماً لما تؤمن به الأديان التوحيديّة، فقبل أن يُؤخذ البعد الروحي للإنسان في قالب ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1] الدالّ على البُعد الإلهيّ لروح الإنسان، كان وما زال البُعد الفكريّ فقط، بل التجريبيّ والموضوعيّ للإنسان ـ وهو أدنى الأبعاد لديه ـ مطمح أنظار الحداثويين. وهذا النوع من التوجّه الذي يمكن التعبير عنه بـ«الحسيّة» المتطرّفة، مساوق لمفهوم النزعة الإنسانيّة في مدرسة الأنسنية التي تعدّ منشأ للحداثة.

وبعد النزعة الإنسانية، يأتي الشعار الثابت في الدفاع عن الليبرالية السياسية والحريّة الاجتماعية ليفرض نفسه على الرأي العام باعتباره مبدأً أساسياً ودائماً للحداثة. وهذه الحرية المناهضة لكل ألوان التقيّد بالأُمور المعنوية تسعى، اعتماداً على العقلانية[2]، إلى تفسير المظاهر الروحية والجسدية كافة تفسيراً دنيوياً؛ وعلى هذا الأساس يمكن عدّ الأنسنية والليبرالية والعقلانية من المبادئ الأساسية للحداثة.

مُجانبة الوحي مبدأ مشترك لدى المذاهب المادية كافة

يمكن القول: ثمة وجه اشتراك يطفو على كل المذاهب التقليدية

---

(1) سورة الحجر: الآية 39.

(2) (Rationalism) أو العقلانية هي المذهب الذي يعتقد بكون العقل محوراً وأساساً للمعرفة البشرية، وضرورة لقدرة الإنسان على إدراك الكون؛ فالتعقّل هو التفكير والتطابق مع قوانين العقل، واستخدام المعايير الموضوعية والمنطقية في تنظيم العلاقات وحلّ المشاكل. مقتبس من: علي أكبر أقا بخشي، «معجم العلوم السياسية»، طهران: نشر جابار، 1995م، ص488.

والمعاصرة ذات الخلفيّة الثقافيّة اليونانيّة، وهو استغناؤها عن الوحي، حيث يمكن مشاهدته بوضوح في نمط المعيشة في الحضارة الغربية. وفي الحقيقة، يلزم من قبول مبادئ التجدّد الحاكمة على الحداثة قبول نوع من الإباحية والإلحاد، ليس في مجال العقيدة والفكر فقط، بل في إطار العمل والموضوعية أيضاً؛ وإلاّ فينبغي التردّد في تعريف الإلحاد من وجهة نظر الوحي، وتضييق دائرة هذا التعريف حتى يتعذّر العثور على مصداق له سوى مظاهر الكفر البارزة. وتجدر الإشارة إلى نقطة هامة هي أنّه، عل الرغم من أن علماء بلاد المغرب موحدون من ناحية العقائد الفردية، ولا يمكن وصفهم بالأُناس الملحدين؛ إلاّ أن هذا لا يعني سيادة المعتقدات والقوانين والقِيَم الدينية على مبادئ التجدّد ومنهجية علوم بلاد المغرب. فبقليل من التأمل المشفوع بالإنصاف في فلسفة العلوم الموجودة، والبنية التحتية للحداثة، يُشاهد أثر لنوع من الإلحاد الشائك وغير الشفّاف.

إنّ هذا النوع من التفكيك بين العلم والدين، الذي تمخّضت عنه مذاهب سياسية وثقافية واقتصادية كالعلمانيّة والداروينيّة والليبراليّة، يعود إلى عصر النهضة العلمية التي بدأت تتسارع في القرن السابع عشر، وشهدت قفزات في القرن التاسع عشر تمثّلت بالثورة الصناعية، ثمّ تجلّت في ذروتها خلال القرن الميلادي الأخير بصورة الحداثة وما بعد الحداثة.

ضرورة تبلور رؤية جديدة للبشر تربط بين التعبّد والتعقّل

ربّما يمكن اعتبار القرن الأخير ـ آخر قرون الألفيّة الميلاديّة الثانية ـ بداية لغروب نجم هذه الحركة العلمية العميقة التي ترتضي التوحيد

الفردي من جهة، وتفسّره بالاستقلالية ومجانبة الوحي من جهة أُخرى. ربما يبدو هذا الادعاء باطلاً أول للوهلة الأولى، لكن سيتبيّن لأهل التحقيق والتدقيق ـ وفقاً للأدلّة التي سنسوقها في الفصول اللاّحقة ـ أن ثمة رؤية جديدة في طور التبلور للعلم والعالم في ضوء الحركة العلمية المتسارعة، وهذا التوجّه الجديد الذي امتزج نوعاً ما بالثورة الإسلامية في إيران لا يتّسم بالإتقان والشفافية التامة؛ لكنّه يحمل رسالة خفيّة مفادها عدم إمكان الإرتزاق من الوحي في دائرة العلاقات الفردية، وفي الوقت ذاته سلوك نهج منفصل عن القِيَم الدينية في دائرة العلوم والعلاقات الاجتماعية.

ولعلّ أهمّ أسباب بروز هذه الرؤية الجديدة في الحضارة الغربية، الحاجة إلى إشباع النفس الفطرية للإنسان؛ فالإنسان الذي يهدأ باله بذكر الله تعالى، ويتحرّك باسمه، ويضيء زوايا حياته الفردية والاجتماعية المظلمة بنوره جلّ وعلا، لا يستطيع التعويل على علوم تستبطن ضرباً من التفرعُن على الوحي ومحاربته. ويبدو أن مرور سبعة قرون على ولادة هذا المولود في ميدان الحياة الفردية والاجتماعية للبشر، وإخفاقه في تحقيق المطالب الواقعيّة، يُعتبر زمناً كافياً لاستنتاج أن البشر قد غُبنوا وغُمط حقهم في أغلب الأحيان بفعل استشراء منظومة الإلحاد في حياتهم، ولا شك في حصوله على نسبة من الرفاه، لكن كيف ذلك وما الثمن؟

لا بأس بالرجوع بضعة قرون إلى الخلف لتحليل الوتيرة المتصاعدة لترف العصرنة منذ عهد غاليلو ونيوتن، ثمّ ديكارت وماركس، حتى القرن الميلادي الجديد. وربما تكون السمفونية غير المعنوية قد غرفت

في ربوع العلم الحديث منذ تدوين ميكانيكية نيوتن، وظهور نوع من الاقتدار والنظم والمنهجة الحديثة، وحصول نوع من التشابك والاندماج بين العلوم المختلفة كالرياضيات والميكانيك. ورغم وجود فلاسفة سبقوا نيوتن كفرانسيس بيكون وبروتا جوراس المفكّر اليوناني[1]، في وضع الدعائم الفلسفية للعصرنة، وحدّدوا الأُطر الفكرية لنيوتن وأمثاله؛ إلاّ أنّه من البديهي أن عمل الفيلسوف التنظير غالباً، بينما يقتصر عمل العالم على سبر الأغوار العلمية والتجريبية. ومما لا شك فيه أن هذه الكتلة أو المجموعة الدقيقة التي مضى على اتّزانها عدّة قرون تمكّنت من إدارة إنتاج وتنمية العلوم في العالم بصورة جيدة.

الترويج للفكر التجريبي والايديولوجيّة الميكانيكيّة في النهضة

غنيّ عن القول أنّه، في حال أُريد تقديم خلاصة عن شروع الحركة العلمية في بلاد المغرب، يمكن ذكر حركتين بارزتين، إحداهما تعمد إلى ترويج «الفكر التجريبي»، والأُخرى تدعو إلى نوع من «الايديولوجية الميكانيكية». ويمكن عدّ فرانسيس بيكون واضعاً للحركة الأُولى، فيما يمكن نسبة تأسيس الحركة الثانية إلى أشخاص كغاليلو ونيوتن. ولقد استطاعت هاتان الحركتان باتحادهما مع بعضهما البعض خلق منظومة من نهضة علميّة عظيمة، يتصوّر فيها العالم كآلة تديرها القوانين الطبيعية المفتقرة إلى المصدر المَلَكوتي الأزلي، فتُدار شؤون العالم بشكل

(1) يؤمن بروتا جوراس بأن الإنسان يرث كل شيء، فجعل مفهوم الإنسان يحلّ محل الله والكنيسة والمسيح، وأشاع الفردية والأنانية المعقولة، ودعا للتفاؤل في هذا العالم بدل الاعتقاد ببقاء الروح والوعد بالجنة، وشدّد على الاستعاضة عن الإيمان بالميتافيزيقيا وعن المسيحية بالاهتمام بالعمل والحياة اليومية؛ فانبثق مذهبا الليبرالية والاشتراكية عن إيديولوجية الأنسنيّة (Humanism). أنظر: أقا بخشي، المصدر السابق.

أُوتوماتيكي. وفي الحقيقة، فإن أغلب هؤلاء المفكّرين لا ينكرون وجود الله جلّ وعلا باعتباره خالقاً للكون؛ إلاّ أنّهم يقصرون دوره على إحداث العالم فقط، فهم يعتقدون أنّ الخالق أودع في الكون (الأعمّ من الكرة الأرضيّة وباقي الكواكب والمنظومات)، ضرباً من القوة الطبيعية التي تدير نفسها بنفسها؛ لذا فإن دور الله تعالى يقتصر على إحداث العالم فقط لا بقائه، وبما أن الإنسان قادر على تدبير الأُمور، واستغلال العالم استغلالاً أمثل، وتنظيم العلاقات الفردية والاجتماعية، فلا داعي لحضور الله وكلام الوحي لكشف أسرار الظواهر وإعمار العالم؛ ولا شكّ في أن الأنسنيّة «النزعة الإنسانية» لا تعدو كونها من هذا المعنى.

الأُلوهيّة مظهر من مظاهر النهضة العلميّة

وحسب هذا الرأي، تطرأ التحوّلات المختلفة على هذا الجهاز الكوني العظيم حتى يصل إلى حالة من التوازن بشكل ذاتي، فلا يعود بحاجة إلى أمر خارجي لبلوغ التوازن. ولهذا المذهب المسمّى بـ«الأُولهيّة = Deism» أتباع يؤمن الجيل الأول منهم لا أقل ـ كنيوتن وتلامذته ـ بافتقار الباري تعالى إلى دور مصيري في دائرة العلاقات الاجتماعية والعلمية، وإنما شأنه ـ بنظرهم ـ شأن المعمار المتقاعد! إلى درجة أنّهم لا يؤمنون بإشرافه على العالم بعد خلقه ولو إشرافاً ضئيلاً أيضاً.

ومن المؤسف أن هذا اللون من الاستغناء عن الوحي أخذ أبعاداً أوسع في الأجيال اللاّحقة لعلماء المذهب الأُلوهيّ. فهؤلاء يذهبون إلى إمكان تقديم تعريف جامع وصحيح عن العالم والفيزياء والأحياء بعيداً عن الوحي، وبمجرد التعويل على الأساليب العلمية، والمبادرة إلى خلق آلاف المحاصيل اعتماداً على المعادلات التطبيقية الحديثة.

وبالتأمّل في تاريخ الدول الغربية والمساجلات الدينية السائدة فيها، خاصة في أُوروبا آنذاك، يمكن استيعاب عمق هذا الابتعاد، بل التبرّم من كلام الوحي في أمر تدبير المدن وصناعة المفاهيم وتأسيس الفلسفة. وفي الحقيقة، سعى هذا الجيل ذو النزعة الحسيّة التجريبيّة إلى استحداث نظام علمي جديد فارغ عن كلام الوحي الإلهي في توجيه الظواهر الأرضية والسماوية، بهدف هزيمة النظام الكَنَسي الدكتاتوري، وجعله سداً بوجه الخرافات والبدع الدينية للكنيسة. ومن جهة أُخرى، وبالنظر إلى شيوع وازدهار علم الفلك والنجوم آنذاك، برز أشخاص كغاليلو ـ الذي يقف في طليعة هذا الفكر ـ وشرع بمواجهة علمية واسعة مع النظام الكَنَسي المنحطّ.

شُعب الفكر الأُلوهيّ في العلوم الماديّة

لم تقتصر هذه الحركة على النظرية الفلكية لغاليلو والفيزياوية لنيوتن والفلسفية لديكارت، بل شهدت ازدهاراً كبيراً وامتدّت لتشمل علوماً أُخرى كالاقتصاد والسياسة وغيرها. فنظرية آدم سميث في الاقتصاد والصفقات التجارية تمثّل مظهراً متطوّراً للمذهب الأُلوهيّ، فأكد هذا العالم على إمكان العثور على قوى داخلية في الاقتصاد بوسعها القيام بالتنظيم الذاتي باعتباره آليّة لتبادل رؤوس الأموال؛ ومن هنا لا حاجة إلى جود منظّم خارجي للسوق، لإمكان إدارته داخلياً.

إلاّ أن هذه الأفكار تواصلت بشكل مغاير حتى تجلّت في آراء أمثال كنيز عام 1930 في إنكلترا، فلأجل القضاء على الأزمات الاقتصادية لأوروبا وأميركا آنذاك حكم بتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، وبهذا نقض الميثاق العام للأُلوهيّة. ولمّا صمّم كنيز منظومته الجديدة عرّض

موضوع الاكتفاء الذاتي في المجال الاقتصادي إلى هزّة منطقيّة في دائرة العمل، فهذه النظريّة ـ خلافاً للنوع الكلاسيكي ـ تعاملت مع الظواهر الاقتصادية بشكل خارجي، ورأت من الضروريّ تدخّل العوامل الخارجية بصورة مباشرة لمواجهة الأزمات والتحدّيات الجارية. وهذا لون من ألوان التعريض الشفّاف بمذهب كان يُتصوّر أن ما يجرّبه العقل البشري بمعزل عن الوحي الإلهي يمكن الركون إليه في نظام المعيشة البشرية.

العلمانية معلولة لنظرية الأُلوهيّة

لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ تبلور الفكر الأُلوهي وانتشاره من إنكلترا إلى فرنسا خلال أواسط القرن الثامن عشر أدّى إلى ازدهار الحركة التنويرية في أوروبا، فأخذ هذا المذهب المناهض للدين بتوليد مذاهب أُخرى شيئاً فشيئاً كالعلمانية في بُعديها العلمي والسياسي، وبدأ بالدعوة إلى فصل الدين عن العلم والسياسة. وفي جميع هذه المذاهب اعتُبر عقل الإنسان وإدراكه للعالم ملاكاً لتنظيم وإدارة النظام المعيشي، ولم يُعترف بأي مصدر آخر في دائرة العلاقات الاجتماعية حتى لو كان متصلاً بالعلم والقدرة الإلهيّة. إن هذه الرؤية التي بدرت من أُناس مؤمنين بوجود الله تعالى، كغاليلو ونيوتن، تضمّنت نظرة سلبية للدين الوحياني، وروّجت لنوع آخر من الدين في قالب دنيوي، نبيّه عالم تجريبي، وكتابه رسائله العلمية، وأتباعه قاطبة النخب والباحثين. أمّا الدين الناشئ من ارتباط الرُسل مع الله تعالى ورسالته، أي الذي كان عبارة عن الوحي الإلهي، فقد كان يُنكَر بشدة وتُشوّه هويته في ظلّ كمّ هائل من التساؤلات المبتنية على العقلانية الأُلوهيّة.

وكان هذا المذهب يعزو سبب إقبال الناس على الله والدّين إلى الخوف والجهل بحقيقة قوانين الطبيعية، لذا فقد آمن بعدم الحاجة إلى الدين والتوحيد بعد لجم غضب الطبيعة، ومعرفة القوانين الحاكمة عليها. والواقع أنّ هذه النظرية أنزلت الدين من قمة مكانته إلى مراحل دنيا، وجعلته محلاًّ للعلوم التجريبية والإنسانية، ثمّ وضعت هذه العلوم في مكانه لتحلّ محل الوحي، ولم تكتف برفض ضرورة توحيد الله سبحانه وتعالى، بل تمادت في إنكار وجوده وأصالته في العالم الحسّي متسائلة: أإن الله موجود؟ وإذا كان موجوداً، فهل هو الخالق والمنظّم لأُمور الكون أم لا؟

وجه الاشتراك بين التحجّر والتجدّد

عدم إدخال الدين في العلاقات الاجتماعية

وفي تلك الحقبة نفسها، كان هناك علماء آخرون كفولتر، ذهبوا نوعاً ما إلى القول بالدين البسيط والمعقول، فهؤلاء كانوا يؤمنون بوجود شأن واقعي للدين، ويدافعون عن وجود قادة دينيّين يرشدون الناس إلى الهداية المعنويّة؛ إلاّ أنّهم كأسلافهم كانوا قلقين من تدخل الدين ورجال الكنيسة في شؤون المجتمع وإدارته. قال فولتر: «أرغب في أن يؤمن بالله شرائح المجتمع كافة، خصوصاً المحيطين بي كزوجتي ووكيلي وصديقي و...؛ لأنّهم حينئذٍ قلّما يقدمون على ارتكاب جرائم اجتماعية وينتهكون حقوق الآخرين».

إلاّ أن دفاعه عن الدين والتديّن في المجتمع كان مقتصراً على دائرة العلاقات الفردية، ولا يشمل نظام العلاقات الاجتماعية. فهو لم يدافع عن العقائد المتطرّفة لأمثال ديدرو أو هولباخ اللّذين ذهبا إلى أن

المسيحية، بل الدين، يساوق الجهل والخرافة والتحجّر، ثمّ آل بهما المطاف إلى إنكار الوحي والأديان الإلهيّة، وفي الوقت ذاته، لم يكن يؤمن بإشاعة التوحيد في العلاقات الاجتماعية»[1].

وممّا لا شكّ فيه أن أحد العوامل المؤثّرة في دفع العلماء إلى الالتحاق بزمرة الالحاد هو تطرّف المسيحية المحرّفة الطافحة بالخرافات والبدع، مع أن هذا الأمر لا يسعه أن يشكل مستمسكاً مناسباً لإنكار أصل الدين. وفي الحقيقة فإنّ تنسّك المسيحية وأرباب الكنيسة ببنية محتوية على نوع من الالتقاط من الوحي الإلهي والأفكار الإنسانية، أدّى بطبيعة الحال إلى تنحية الدين عن العلاقات الاجتماعية شيئاً فشيئاً، ونزول العلماء الذين كانوا إلى الأمس موحّدين إلى وادي الإلحاد والطغيان بالتدريج، ولم ينحصر هذا النوع من التنسّك والبنيوية الدينية بالمسيحية فحسب، وإنما كان موجوداً في العالم الإسلامي، وشائعاً بين علماء الدين المسلمين.

وفيما نحن نواصل هذه الدراسة بالتفصيل، يتعين علينا التنويه إلى نقطة هامة، وهي أنّه لا يمكن أبداً قياس بنية الإسلام ـ ولا سيّما التشيع العَلَوي ـ إلى بنية المسيحية القديمة والحديثة. ولا شك في أن أحد الوجوه المشتركة للبنيوية المتطرّفة ـ التي يفصلها عن الأُصولية عدّة فراسخ ـ هو الابتعاد عن التوسّع الجماعي، والخلود إلى العزلة، والنأي عن المجتمع. وبعبارة أوضح: الإصرار على صواب وفاعلية المفاهيم السابقة وكونها ذات قدرة كاملة في عالمنا الراهن هو ما يُعبّر عنه

(1) مهدي جلشني، «العلم والدين على أعتاب القرن الحادي والعشرين»: أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 2000 م.

بالبنيوية، وهي المؤدّية إلى قطع علاقة الوحي وإدارة الشؤون الاجتماعية. وفي الحقيقة يشترك أرباب الكنيسة اليوم وبعض علماء الدين في العالم الإسلامي والمؤمنين كافّة بمذهب الأُلوهيّة وما يتعلّق به مع بعضهم البعض في وجه مشترك هو: عدم إدخال الدين في دائرة المجتمع.

وكل واحد من هؤلاء يؤمن بأنّه اعتقد بهذا الرأي دفاعاً عن الدين أو العلم؛ فالفريق الأول (المتديّنون) يعتبر كلّ ما زاد على ما ورد في الإنجيل أو القرآن غلوّاً في الدين وضرباً من البدعة؛ لذا ركّزوا على بنية العلاقات الموجودة في دائرة الشريعة كما يتصوّرونها، مفسّرين التديّن بحفظ المفاهيم الموجودة بما لها من قابلية سابقة، ومن الطبيعي أن أصحاب هذا الفريق لا يسَعهم التفكير بالتوسّع الاجتماعي؛ لأ نّهم يعزون بقاء الدين إلى حفظ هذه المفاهيم. فحتى لو استطاعت العلوم الدينية في غضون القرون المتمادية التوسّع كمّاً وكيفاً، فإنها لا تأخذ العلاقات الاجتماعية كموضوع مستقل وضروري، وهذا هو المراد من التنسّك بقابلية المفاهيم والبُنى السابقة. أمّا الفريق الثاني (أرباب العلوم الماديّة) فينظرون إلى القضية بالهدف نفسه لكن من زاوية أُخرى. وهذا الفريق كسابقه في الذهاب إلى عدم إدخال الدين في دائرة العلم والعلاقات الاجتماعية وإدارة تطوير المجتمع؛ فإمّا أن شأن الدين بنظرهم لا ينسجم مع هذه الدائرة، وإمّا أن قابلية المفاهيم الدينية لا تليق بإدارة التطوّر الاجتماعي، ومهما يكن فنتيجة عملهما وتوجّههما واحدة، وثمة بنيويّة متفاوتة تسيطر على أذهانهم لكنها ذات هدف واحد.

وهناك رؤية أُخرى ترى بنية العلاقات والمفاهيم السابقة والحالية

الواقعة في نطاق الدين، في سياق نموذج فاعل يقبل التطوّر لتلبية الحالة المستقبلية. ففيما حافظت على الأُصوليّة الدينية، ولم تتراجع إزاء مظاهر الإلحاد، تؤمن إيماناً عميقاً بضرورة التطوّر الاجتماعي. وبعبارة أوضح: تذهب هذه الرؤية إلى إمكان الارتقاء بمستوى البنية الدينية الابتدائية لترشيد حالة خاصة من العلاقات الاجتماعية في الزمن الماضي، ومن ثمّ الاستفادة من هذه الحالة النامية في جميع الأزمنة. ربما يمكن إطلاق اسم البنيويّة على هذا الأمر، إلاّ أنّ هذا التوجّه المتعاطي مع قوة الاستنباط البشري قابل للتطوّر والتوسّع؛ لأنّ قوة الاستنباط لا تعرف الحدود، ووضعت في حوزة الإنسان للردّ على جميع الأزمنة والتاريخ بأسره. وبعبارة أُخرى: قدرة تحلّي البشر بالولاية الإلهيّة هي قدرة آخذة بالنموّ والتصاعد؛ ومن هنا يمكن القول: إن التقوى والعقل البشري يقبلان التطوّر، فيمكن تصوّر أُناس أكثر تقوى وأعقل ممن سبقهم. ومن الطبيعي أنّه لو لم تنمُ قدرة البنية الدينية وفقاً لتغيير الظروف فإنّ عزلتها ستكون أمراً ضرورياً[1].

التأسيسيّة العقليّة هي وجه العملة الرائج للنهضة ومظهر لمجانبة الوحي

وعلى كل حال، فإن غالب النُخب المتنوّرة منذ زمن النهضة العلمية إلى عصرنا الراهن المسمّى بعصر ما بعد الحداثة، رفضت نوعاً ما سيادة الدين على العلاقات الاجتماعية، وآمنت بأن عقل الإنسان التأسيسي المكتفي بذاته، والذي أخذ منحى آخر في التفكير في مناخ مغاير بعد

(1) سيأتي مزيد من التوضيح في هذا الخصوص في الفصل الثالث، «النظرية الخامسة».

انهيار النظام الكنسي، هو المرجع للتنمية العلمية والاجتماعية. ولا شك في أن البشر قد أحرزوا نجاحات هائلة على هذا الأساس، ولا ريب في أن هذه التنمية الهائدة تواصلت سالكة مساراً مغايراً في الاتجاه لكلام الوحي، وهي كانت نتاجاً للفكر الأُلوهي والعقلاني على جميع الأصعدة الاجتماعية الأعمّ من الإدارة والاعتقاد والثقافة والسياسة، وتعتبر العقل رباناً لسفينة النجاة ورمزاً لفلاح الإنسان؛ لذا فليس من العجب في شيء قول ديكارت: «أنا أُفكر، فأنا موجود»، فهو بهذا الكلام يبدي نوعاً من التفرعُن والأنانية، ولا يذهب إلى أن موضوع التنمية فقط ينبع من ذاته، وإنما أصل الوجود كذلك، فالعقل والفكر بنظره محور لوجوده. إن هذا النوع من التوجّه الذي يطغى على أفكار معظم المفكّرين المعاصرين أيضاً يمثّل الركيزة الأساسية للتأسيسية العقلية التي تعطي الأصالة للإنسان لا لله رغم وجود فكرة توحيدية، فديكارت لا يقول: «أنا أُفكر لأ نّني موجود» ليحتمل بحقّه الاعتقاد بنوع من التوحيد، وأنّه يريد إرجاع وجوده لذات الباري جلّ وعلا، بل يقول: «أنا أُفكر، فأنا موجود». إن نظرته داخلية مردّها إلى نفسه، ولا ينسب وجوده إلى روحه التي هي رشحة من الروح الإلهيّة، بل يرجعه إلى فكره الذي ينهل من أنانية النفس الإنسانية. إن هذه الرؤية أضحت ركيزة لأفكاره وأفكار الآلاف من أمثاله لكل المبادئ الوضعية المتبلورة في نطاق العلم، ومن ثمّ استطاعت عرض معالم الحياة البشرية في هيئة مغايرة.

نظرة خاطفة إلى الأفكار الفلسفيّة في القرون (18 ـ 20)

من المفيد القول أنّ معظم مفكّري الحضارة الغربيّة إنما يرومون من هذه الرؤية الاستعاضة عن الدين الوحياني المتقوذم بالوحي الأصيل،

والمعتقد بأن الله تعالى خالق ومنظّم للكون ومؤثّر تام في جميع الأعصار والشؤون بـ «الدين الطبيعي» الذي يؤمن بإله متقاعد من دون وحي. ربما يتعذّر اعتبار الأُلوهيّة أكثر رسوخاً من الأنسنيّة؛ لكن الأُلوهيّة تمثّل أحد أكمل وجوه التفكير الغالب على الحضارة الغربية، فكانت سبباً لذهاب أمثال هيوم في إنكلترا إلى مذهب التشكيك، ولامتري وهولباخ في فرنسا إلى المذهب المادي، وأغوست كانت في ألمانيا إلى المذهب الوضعي، ثمّ ما لبثت هذه الرؤية أن وجّهت ضربات موجعة للبناء الميتافيزقي وعالم ماوراء الحس والتجربة. فما بين عام 1711 إلى 1776 تمكّنت نظريّات هيوم المؤكدة على أن كل العلوم ناتجة من التأثيرات الذهنية للبشر من إثارة موجة من التوجّه المادي للعوالم غير الحسيّة.

كان هيوم يؤمن بأنّ تكوّن النظريات والقوانين العلمية يتمّ على أساس المشاهدات الإنسانية، وقد أدّى هذا التوجه إلى خروج العقائد الدينية عن دائرة العلم البشري؛ إذ لم تكن هذه العقائد تستلزم أيّ نوع من الإقناع الحسّي للبشر. فهي لم تكن من جنس الحس والتجربة المصطلحة كي يُتاح بتطابقها مع هذه المواصفات غير المتّزنة إعطاؤها نوعاً من الرصانة العلمية؛ والحال أن العلم زاخر بالقضايا غير الميتافيزقيّة.

في هذه الحالة، كان من الطبيعي لهيوم وأمثاله أن يشكّكوا في وجود الله باعتباره «العلّة الأُولى» ويرّوجوا لنوع من الشكّ المطلق الذي يكون المرجع في صوابه العالم المادي والتجربة البشرية الناقصة. وبلغ الأمر بهيوم أنّه فسّر برهان النُظُم الذي يُعدّ من أوائل براهين إثبات وجود الله تعالى، تفسيراً مادياً، وأوجز غاية هذا البرهان في إثبات التشابه بين الله والإنسان.

ولقد شكّك هيوم بشدّة في عدم تناهي الكون وكمال مبدأ الوجود، فاعتقد بوجود نقص في ذات الباري تعالى انطلاقاً من رؤيته المبتنية على شبهه بالإنسان، ولم يكتف بهذا بل شكّك أيضاً بعقيدة أتباع مذهب الأُلوهيّة بخالق الكون التي تتضمّن مقداراً ضعيفاً من التوحيد؛ فتحدّى في كتابه «التاريخ الطبيعي» زعم الأُلوهيين القاضي بأن التوحيد هو الدين الطبيعي للبشر، معتبراً الخوف والجهل منشأ للأعمال الدينية والمعتقدات الغيبيّة. وكان يرى عدم صواب النظر إلى الاستدلالات العقليّة بشأن الطبيعة والنظام الحاكم عليها من زاوية توحيدية، كما كان يفصل بين دائرتي الدين والأخلاق، ويشكل على من يعتبر الدين قاعدة للأخلاق. من هنا فإن قطع الصلة بين الدين والأخلاق من الآثار التي خلفتها أفكار هيوم وأمثاله، وأفضت إلى تصوّر الدين كموجود موهوم وبال، وتصوير الوصول إلى الأخلاق بلا دين على أنه أمر سهل. وكانت هذه الرؤية غير الواقعية إلى عالم الميتافيزيقيا ناشئة من نظرته التشكيكية، واستطاعت خلال القرنين اللاّحقين إلقاء ظلال قائمة على أذهان المفكّرين التجريبيين والحسّيين بشأن الدين والله.

اعتماد الدين على العقل العملي للإنسان مظهر آخر من مظاهر الفلسفة المادية

بعد هيوم، وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي (1804)، استطاع كانت بأفكاره تحدّي الشريعة في إطار الإدارة الإجتماعية، ولم يكن كانت ينكر الدين بشكل كامل؛ لكنّه كان يعتقد أن العقل النظري ناقص ومحدود. وفي الحقيقة كان يتصوّر أن العقل العملي هو أساس الدين، وبعبارة أوضح: كان يعتبر الدين كالموجود العليل الذي لا يستطيع قطع

طريقه إلاّ بعصا العقل العملي؛ ومن الطبيعي أنّه في هذه الحالة يجب صبّ الاهتمام على الأساس والمبنى الذي هو العقل العملي، ومن ثمّ تحليل البنية الفوقية (الدين) على هذا الأساس. ومن هنا يتوقف كمال الدين على تكامل العقل العملي الذي هو موجود تأسيسيّ.

ورغم أن مواقف كانت تبدو إلى حدّ ما أكثر إنصافاً من عقائد هيوم، فكان يحاول إيجاد نوع من الصلح بين دائرة الدين ودائرة العقل؛ لكنّه في النهاية ذهب إلى أن محور التنمية الاجتماعية هو العقل ـ والعقل العملي تحديداً ـ لا الدين. وآمن بالحاجة إلى الدين إلى جانب العقل العملي لإدارة الحياة البشرية؛ إلاّ أن شأنهما غير متساوٍ؛ لأنّ جَريَان أحكام الدين في الموضوعية متوقّف على جَرَيان أحكام العقل العملي فيها، وقد عزا ذلك إلى أن المبادئ الوضعيّة للعقل العملي لا تُستقى من الدين أبداً، أما العقل العملي فهو مبنى وأساس للدين.

لقد واجه كانت مصاعب جمّة في عصر التطوّر العلمي لأوروبا ريثما استطاع وضع اللبنة الأساس لنوع من الفلسفة الدينية الحديثة، والإصلاح نوعاً ما بين الفلسفة والدين؛ لتكون الفلسفة ناظرة إلى التنمية الاجتماعية من جهة، وإلى الدين من جهة أُخرى؛ إلّا أنّه أخفق في هذا الأمر أيضاً كالكنيسة، ولم يتمكّن من الربط الصحيح بين مصدري الابستمولوجيا. لقد ذهب كانت إلى أن العقلاء بوسعهم إثبات صحة القضايا الدينية على أساس الملاحظات الحسيّة وفقاً لبرهان «علم الحياة»، فهذه القضايا باعتقاده تنهل من العقل لا من مصادر ماوراء العقل؛ وعليه، فالقضايا والمبادئ الوضعيّة تنبعث من العقل فقط. وفي مجال أصالة العقل عجز عن تفسير ربط العقل العملي (أي العقل الذي يكون ملاكاً للعمل

والتصرّفات الحسيّة) بوجود الباري تعالى، فاعترف بعدم القدرة على إيجاد ارتباط ذي معنى في دائرة العمل بين هذين الأثرين. من هنا، ولحلّ هذه الاشكالية الفلسفية في مجال الابستمولوجيا، ذهب إلى القول بنوع من النسبية بين العقل ومبدأ الكون؛ أي المبدأ الخالق للعقل، بيد أنّه أخفق في هذا المجال أيضاً؛ لأنّ طرح نظرية النسبية ـ ولو من هذا النوع ـ تستلزم تصميم صيغة رياضية خاصة عجز عن وضعها.

خلاصة ما اعتقد به كانت هو نوع من الارتباط الخاص بين مبدأ الكون وخالق الدين مع استشعار لواجب البشر في مجال الأخلاق، وقد طرح في الحقيقة ارتباطاً وثيقاً ومتبادلاً بين العمل الأخلاقي ـ لا المسائل النظريّة الصرفة ـ ووجود الله تعالى، وأعاد أساس الأخلاق العملية إلى أمر ثابت، فاعتبر هذا الأمر نقطة اتصال بين دائرة العمل الأخلاقي ومبدأ الكون.

وبعبارة أوضح: فُسّر وجود الله تعالى من وجهة نظر كانت بنقطة الاتصال بين العمل الأخلاقي والمبدأ؛ فرغم أنّه كان يؤمن بأزلية الله تعالى سعى إلى حدّ ما لإيجاد صلح بين دائرتَي الدين والعلم، كما أنّه بحث العلم من زاوية العمل؛ بيد أنّه ـ كما قلنا سابقاً ـ عجز عن تفسير الارتباط الواقعي بين هذين المصدرين.

الثورة الصناعيّة معلولة للتقدّم الصناعي الهائل في القرن التاسع عشر

تواصل هذا اللون من التفكير بصورة مغايرة في القرن التاسع عشر الذي يمكن تسميته بقرن الفيزياء التقليدية، وفي الحقيقة فإن الهيكل الابتدائي للميكانيك التقليدي الذي جسّده نيوتن، تبلور في القرن التاسع

عشر بشكل أكثر تكاملاً في سياق الفيزياء وعلم الترموديناميك على أيدي أفراد نظير هاملتون وكوبي وغيرهم. وعلى الرغم من أن علوماً كالثرموديناميك وُضع أساسها في القرن الثامن عشر، إلاّ أن معظم العلوم البشرية بلغت ذروة الإزدهار في القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال في مجال علوم الكهرباء والمغناطيس استطاع علماء كماكسول تحقيق إبداعات جمّة في إطار الأمواج الكهرومغناطيسية، وكذا علم الكيمياء الذي انتعش من نظرية دالتو، حيث آل به المطاف إلى طرح جدول مندليف، وبالتالي تطوّر ونموّ الكيمياء الآليّة. وفي خضمّ ذلك اتّضحت منزلة الفلزات وشبه الفلزات التي لم تكتشف بعد في هذه الهيكلية الجديدة.

ومن الطبيعي أنّه بتطوّر هذه العلوم، وتشابك بنية العلوم البشرية، تسارعت وتيرة التقدّم التكنولوجي الذي يُعدّ وليداً للعلم، ما أدّى إلى صيرورة غالبية المجتمعات الغربية مجتمعات صناعية. والثورة الصناعية وتوجّه البشر إلى قوة البخار وباقي العناصر الموجودة في الطبيعة، إنما أحدثت تحولاً عظيماً في بلورة التمدّن الجديد في هذا القرن.

وبموازاة هذا التطوّر الصناعي الهائل، حدث تقدّمٌ كبير أيضاً في مجال علم الأحياء والمناخ الطبيعي للإنسان والحيوان والنبات، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وما نظرية داروين الشهيرة بشأن تبدّل الأنواع إلاّ نموذج بارز في هذا الإطار. وفيما علّق الكثيرون آمالهم في أن توفّر هذه النظريات حلولاً للألغاز التي تمتدّ إلى قرون عديدة، ذهب آخرون إلى أن هذا القرن يمثل نهاية لعصر العلم البشري؛ إلاّ أن هذا التفاؤل المفرط أخذ بالأُفول شيئاً فشيئاً ببروز أزمات في مجال

الميكانيك التقليدي والفيزياء التابعة له، والتي تبحث في الحركة الموجيّة أو حركة ذرّة المادة، ما جعل من اغترّ بالعلم يدرك أن مجهولات البشر ما زالت تفوق معلوماته بآلاف الأضعاف، وكلما اتّسع نطاق العلوم تبيّن للبشر عجزهم في كشف عمقها وكنهها. وفي الحقيقة يجب تسمية قرون النهضة بالعلوم البشرية، عقب انتهاء مرحلة سيادة الكنيسة، بعصر النموّ الكمي للعلوم؛ لولادة وظهور علوم حديثة وتهيّؤ فرص جديدة أمام العلماء السابقين واللاّحقين للبحث والتحرّي لعرض إبداعاتهم واختراعاتهم، لكن البشر في أوائل القرن العشرين أدركوا جيداً أنّهم لو عملوا على منح هذا النموّ الكمّي عمقاً أكبر لكان حال علومهم كالبحر المترامي الأطراف الذي لا يمكن الغوص في أعماقه، وإنما يتاح الإشارة إليه بالإصبع فقط.

القرن العشرون قمة الانقسام بين المبادئ العلميّة والدينيّة

ظهر في العقدين الأولين من القرن العشرين ـ خاصة بعد تقديم انشتاين لنظريّته النسبية ـ توجّه بشري جديد يرمي إلى تغيير البنية العلمية وحلّ إشكاليات العلم البشري، فبإعادة النظر في بنية فلسفة العلم، وتصميم صيغة رياضية جديدة، والتصرّف في علم الفيزياء تصرّفاً جذرياً باعتباره أحد العلوم الأساسية، بدأ تحوّل جديد يطفو على السطح في مجال العلم البشري الحسّي. ففي تلك الحقبة استطاع الإنسان بلوغ مراتب من التطوّر العلمي تعادل كل ما بلغه في عصر النهضة، فجرّب في أواخر هذا القرن التجديد في سياق الحداثة وما بعد الحداثة.

ولا بدّ من القول أنّ المذهب الأُلوهي الذي كان يفتخر في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالربط الظاهري بين القضايا العلمية والمبادئ

الوضعية الدينية في المدارس الغربية، تراجع إلى أدنى مستوياته، فغدا أرباب العلوم الماديّة في القرن العشرين مجرّدين من الأفكار التوحيدية، ومقبلين على الحداثة بكل ما أُوتوا من قوة. فهؤلاء ابتُلوا بفكرة الاستغناء عن الوحي، ودأبوا على قطع الصلة بين المبادئ الوضعية العلمية والدينية، حتى لم يعد بمقدور أيّ واحد من علماء الحقل التجريبي ـ حتّى على مستوى العقائد الفردية وإن كان مسلماً متعصّباً لدينه أيضاً ـ التجرّؤ على الوقوف بوجه حمّى الحداثة ومظاهرها الفاتنة، بل ولا التفكير في ذلك.

ويمكننا في القرن الراهن أن نشاهد الانقطاع في مرحلتين: الأُولى هي الحروب التي اتخذت في القرن العشرين أبعاداً عالمية لأوّل مرّة في التاريخ، وختمت هذه الحروب بمأساة هيروشيما منبئة بعصر جديد يمتلك فيه الإنسان من القدرة المدمرة ما يصل إلى محو تراث ممتدّ إلى ثلاثة ملايين عام من الجهود البشرية الجبارة في وقت قياسي. أما في المرحلة الثانية فقد حصل الانقطاع في دائرة العلوم، وتمثّل باختراع النظرية النسبية ونظرية كوانتا حيث أدّيا إلى انفراط عقد ألف عام من التفكير العلمي. وحريّ القول هنا أنّ الهيمنة المطلقة لإله العلم وتفشّي روح الاندكاك في العلم استقرّا في عدّة بديهيات أهمها:

1 ـ بما أن كل حقيقة علمية هي تصوير لواقع موضوعي في الطبيعة، فلا مجال للتشكيك في الحقائق الأساسية للعلوم، ولابدّ للعلم البشري من التطور المتواصل.

2 ـ لا يتسنّى الكشف عن أي حقيقة، سواء كانت طبيعية أم إنسانية، إلاّ عن طريق الأساليب التجريبية الفيزيائية ـ الرياضية.

3 ـ والنتيجة أن كل المشاكل البشرية ـ حتى القضايا الأخلاقية والسياسية والاجتماعية أيضاً ـ لا تُحلّ إلاّ بالطرق العلمية والتجريبية.

وممّا لا شكّ فيه أنّ إخفاق المبادئ المتداولة للعلوم الغربية التقليدية كانت السبب وراء ظهور نظريّات متعدّدة جميعها تحت عنوان نظرية المعرفة، وفي خضمّ ذلك وصلت إلى مكان جرى فيه الحديث عن الفلسفة الحديثة، في حين أنّها لم تكن فلسفة ولم تكن حديثة أيضاً»[1].

نشوء وتطوّر وتكامل الحداثة في غضون القرون (18 ـ 20)

إن تكامل تعاطي التيار الفكري مع الدين الذي اتخذ طابعاً آخر في القرن التاسع عشر، سجّل مساراً جديداً من تطوّر العلم وفلسفة العلم، وخلق مذاهب علمية وفلسفية لا تعدّ ولا تحصى، وأخمد بريق توعية القرن الثامن عشر التي استمدت اعتبارها من الدين نوعاً ما، وأخيراً مهّد لحدوث تحوّل في بنية العلم وفلسفة العلم بغية انقطاع العلم عن الوحي أكثر من ذي قبل؛ فأوصله في أواخر القرن العشرين إلى مرحلة حرجة بحيث لو حاول عالم ما الاستفادة من المبادئ الوضعية الدينية في نظرياته ورؤاه فلا يعدّ ذلك فخراً له. وبعبارة أُخرى: ربما يمكن القول: ابتدأ التمهيد لنشوء الحداثة في القرون المنتهية بالقرن الثامن عشر، وتهيّأت الأرضية لإدخال التغييرات عليها في القرن التاسع عشر؛ لكن تكاملها عملياً حصل في القرن العشرين.

لكن ما حفظ العلم البشري في تلك الفترة العصيبة هو التجربة

---

(1) روجيه غارودي، «حكاية القرن العشرين».

ومجانبة الدين، وإذا أُريد رسم مؤشّر لهذه الخصوصية في بنية العلم البشري منذ بضع مئات من السنين الماضية إلى اليوم، ربما لم يمكن العثور على عقد واحد من الزمن خلال هذه المدة الطويلة، وقد انحنى فيه تطوّر العلوم إجلالاً وإكباراً إلى الدين. فكلّما ازدادت هذه العلوم تطوّراً اتّسعت الهوة بينها وبين الأُسُس الدينية. وإذا ما عصي على البعض إدراك هذه الحقيقة، فما عليهم إلاّ الرجوع إلى طريقة تعاطي مشاهير العلماء السابقين والمتأخّرين في الغرب مع الدين، فشتّان ما بين الاثنين؛ إذ سيرون أنّه لم يتبقَّ من قبس التوحيد الخافت في ما مضى إلاّ ومضة ضعيفة في ثنايا كلمات علماء القرن العشرين. وإذا ما كان أمثال غاليلو ونيوتن يأتون على ذكر الله والعقيدة استطراداً في قضاياهم العلمية خلال القرون التي خلت، فاليوم لا يمكن العثور حتى على بصيص فانوس خافت في هذا الوادي الموحش.

الدين العلماني نتاج الحداثة

إنّ هذا المسار التاريخي لتطوّر العلوم، وفلسفة العلم قبل ذلك، جرى في الحضارة الغربية، وغرس جذوره وأركانه في الأُسس النظرية المادية، ثمّ أوكل صواب هذه الأُسُس إلى فاعلية الأُسُس العلمية والتطبيقية. وما يُشاهَد بوضوح في الأُسُس النظرية باعتباره ركناً ركيناً للحضارة المادية هو الاستغناء عن الوحي تماماً، وما كان إلى الأمس موجوداً في القضايا العلمية للقرنين السابع عشر والثامن عشر كمثال على التوحيد، إما أنّه كان يغطّي السطح الخارجي للحقائق العلمية، وإما أن تفسيره لله والدين كان متفاوتاً بشكل كامل عن الإيديولوجية التوحيدية. وفي الحقيقة ما حدث اليوم بعد مضيّ قرون على التقدم العلمي هو تشييد

نوع من الدين العلماني وليس علماً من هذا النوع. فالجميع يعرف العلم العلماني الذي يتخذ من الانفصال عن الدين شعاراً له؛ إلاّ أن ما نشاهده في الألفية الميلادية الثالثة هو ظهور قوي للدين الذي يسعى بدلاً من الارتقاء بالتعبّد إلى قَوْعَدة التفرعُن بأدوات العلم والتكنولوجيا. ولا شكّ في أن جوهر الدين التوحيدي الأصيل عبادة الله تعالى، وكل دين لا ينتج عبادته لا يصحّ إطلاق اسم الدين الإلهي عليه، وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك فعلاً ـ لن يكون الحديث عن الدين العلماني حديثاً بلا طائل.

في هذا الدين الجديد، يحلّ صنم العلم محلّ الله جلّ وعلا، وإن كان ثمة إله فهو موجود مكبّل لا يتمكّن من إدارة الشؤون البشرية، وفي هذه الحالة لن يكون هذا الخالق رباً أيضاً، حيث منح دور الربوبيّة إلى العلم وفروعه، خاصة العلوم الإنسانية؛ فالانجازات العلمية التي هي بمثابة آيات الحياة أضحت دليل الإنسان المعاصر الذي بوسعه قيادة التكامل البشري، وتحديد وجهة مسيرة التاريخ. وفي مثل هذه الأجواء، لابدّ من إعادة قراءة فلسفة التاريخ في ضوء إرادة البشر لا إرادة الله وأوليائه. وإن لم يتمكّن كانت وأمثاله من العلماء من الربط بين العلم والدين، وإظهار العصور والعلوم بالمظهر الديني، فإنّ علماء الأمس واليوم استطاعوا إثبات هذا الترابط، لكن من خلال جعل الدين «عصرياً» و «علمياً»؛ وعلى هذا الأساس يمكن زعم أن العلمانية وصف لموصوفَي العلم والدين في الحضارة الغربية.

وبعبارة أُخرى: هناك نوع من التقوّم بين الدين العلماني والعلم العلماني، خاصة في مجال إيجاد تحوّل بنيوي في القرن العشرين،

فأثمرت جهود كانت ونحوه التي دامت عشرات الأعوام، لكن بشكل أدقّ وأكثر تفاوتاً. وإذا كان الأمر كذلك لا يمكن حينئذٍ القدح في أن أركان الحضارة الغربية شيّدت على هذا النوع من العلوم، فأسس الحداثة اليوم إنما شُيّدت على علوم علمانية مستقلّة عن الوحي تماماً، وفي هذا الإطار يبرز دور العلوم الأساسية (الرياضيات والفيزياء والأحياء) التي يعدّ رسوخها مساوقاً للوحي في الحضارة الإلهيّة أكثر من غيرها من العلوم.

هذا هو مجرى انبثاق وتطوّر العلوم المادية، وقد جرت هذه الحقيقة على ألسن جميع علماء الحضارة الغربية قبل أن نشير إليها هنا؛ فدافع كل واحد منهم بحسبه عن حقيقة أن مهد نموّ هذه العلوم ابتداءً من نشوئها كان مصحوباً برؤية سلبية للدين ومحاولة لمجانبته والابتعاد عنه، وببلوغ البشر مرحلة إنتاج العلم وإحداث قفزات كبيرة في هذا المجال، اتخذ هذا المسار أبعاداً دقيقة، وتمنهج هذا التوجه؛ لذا نرى أن العلوم اللاحقة ـ خلافاً للعلوم السابقة التي كانت تصطبغ بالصبغة الدينية ـ أخذت طابعاً مغايراً، وأضحت متقوّمة بفلسفة ومنهجيّة أُخرى.

إن تصوّر كون العلوم الموجودة متقوّمة بالوحي والتوحيد في غاية البُعد، حتى لو ادّعاه أحد أبرز فلاسفة الحضارة الغربية، بقدر بُعد قول: إن أساس الحضارة الإسلامية ليس مبتنياً على الكتاب والسنّة! فكلا الادعائين باطلان قطعاً؛ ذلك أن الموشّر الأساسي لكون العلم والتكنولوجيا والحضارة إلهيّة أو ماديّة لا يعدو عن هذه الأركان والأُسس؛ لذا إن أُشربت هذه الأركان من كلام الوحي مباشرة تنتج لنا نوعاً مغايراً من العلوم والمعادلات التطبيقية، وبالتالي يتبلور لدينا محصول آخر من التكنولوجيا والحضارة. فإذا اعتبرنا العلم ملازماً للمعرفة، بل عين المعرفة، فينبغي أن تكون التكنولوجيا التي هي وليدة

العلم لازمة للقدرة، بل عين القدرة. فاللّازمان الدائمان للعلم والتكنولوجيا (أي المعرفة والقدرة) هما عبارة عن تجربة مرّ بها الإنسان مراراً؛ لكن لا يمكن الإغضاء عن حقيقة مفادها أن الإنسان المادّي في غضون القرون الأخيرة تمكّن من إدارة عجلة المعرفة والقدرة بإتجاه تحقيق أهدافه المتوخّاة.

تفاوت مرحلة الانتقال عن مرحلة التأصيل العلمي

لا ريب في أنّ هذه المسيرة المضنية التي جاءت بنتاجات باهرة شُيّدت على أيدي علماء الحداثة على مدى عدّة قرون؛ لكن ما هي الوظيفة الملقاة قديماً وحديثاً على عاتق العلماء الإلهيّين الذين لا يفكّرون إلاّ بوضع دعائم علمية وتكنولوجية في ضوء الكلام الإلهيّ؟

الاجابة عن هذا السؤال تتطلّب على الأقلّ تأليف كتاب ضخم، ونحن سنتعرض إلى ذلك بمزيد من الإيضاح في الفصول القادمة؛ لكن بكلمة واحدة يمكن القول: إن وظيفة علماء الدين الإلهيّين إبّان مرحلة الانتقال والاضطرار الوطني تختلف تماماً عن مسؤوليتهم أثناء مرحلة تأصيل وإقامة الحضارة الإسلامية؛ ذلك أنّه إن أمكن اليوم ـ في ما يوصف بعصر اضطرار الموحدين ـ الدفاع عن الاستفادة المحدودة من العلوم والنتاجات الفعلية، فبعد تصميم فلسفة العلوم الإلهية، وإنتاج المعادلات الإسلامية التطبيقيّة. وبدء إنتاج محاصيل جديدة في أجواء مختلفة، لا يمكن مواصلة التعويل على الجواز المؤقت في مرحلة الانتقال. فلا يتجسّد معنى واضح لتجويز حركة علمية من نوعها الالتقاطي إلاّ في مرحلة الانتقال، أمّا في مرحلة التأصيل فلا يمكن اعتبار النتاج النهائي صناعة حضارة إلهيّة مطلقة؛ ذلك أنّه لا وجود لحضارة مادية مطلقة في عصرنا الراهن أيضاً، فثمة بصيص من

التوحيد في كل حضارة، وعلى أيّ حال فهذا طريق لا بد من قطعه، والمهم أن تكون الجهة الحاكمة على الحضارة إلهيّة وإلاّ فلا محيد عن تحمّل نسبة من الحركة الماديّة فيها.

محاربة التحجّر الوجه الإيجابي للنهضة

من المهم القول أنّ ما رُسم عن النهضة العلمية الغربية إلى الآن هو البُعد السلبي لهذه الثورة العلمية الجبارة التي فرضت مجانبة ممنهجة للدّين على هيكلية فلسفة المنهجية والمعادلات التطبيقية. أمّا الوجه الآخر لعملة النهضة الذي تمثّل بمقارعة التحجّر، فهو البعد الإيجابي لهذه النهضة الشاملة والذي استطاع إماطة اللثام عن وجه أدعياء الدين كذباً، ومحاربة الخرافات المفروضة عليها. ولم يكن الدفاع عن الدين هدفاً ابتدائياً أو غائياً للنهضة قطّ، بل تحولت نوعاً ما إلى عدو للدين؛ إلاّ أن هذا لا يعني أنّها لم تفلح في مقارعة الانحرافات الدينية، وتطبيق الأذواق الفردية للقساوسة أو غيرهم من المتولين غير الأكفاء لباقي الأديان التوحيدية. ويكفينا إلقاء نظرة منصفة على بنية الدين المسيحي المحرّف؛ بشكل أخصّ، وتاريخ تطوّر الأديان التوحيدية والتحدّيات التي واجهتها، بشكل أعمّ، لنرى أن الميزة الأساسية للأديان المحرّفة لا تعدو عن العجز عن صناعة البنية، وإنتاج علم إدارة المجتمع، والافتقار إلى القدرة اللاّزمة لرعاية معاش الناس. والحال أن الأنبياء الإلهيّين أهدوا الناس في زمنهم أدياناً توحيدية خالصة ذات قابليات عالية منسجمة مع النمو الروحي والفكري للمجتمع، وقد وصلت هذه القابلية ذروتها في عصر النبي الخاتم(ص)، أ مّا باقي الأديان فصُمّمت وفقاً لكفاءات الناس الموجودين آنذاك.

في القرون الوسطى واجهت المسيحية تحدّياً خطيراً؛ فبمقدار ما كانت تبتعد عن المعارف الإلهيَّة الأصيلة كانت تفقد مصداقيتها بين أفراد المجتمع. لقد كان الابتعاد عن شعاع الوحي يعني تضييع المسيحية لكفاءتها في النهوض بالتفاهم الاجتماعي، ومن الطبيعي أن مزيجاً كهذا من التعاليم الوحيانية الأصيلة، والنماذج النفسانية المزيفة، ليس بوسعه حفظ نفسه، ناهيك عن قدرته على إرادة تشييد حضارة دينية واسعة النطاق. وفي الحقيقة إن هذه الفرصة الثمينة التي ضاعت بفعل عدم كفاءة علماء الدين العيسوي أقصت الدين ليعيش على هامش العلم قرابة تسعة قرون، فجعلت ما من حقّه أن يكون محوراً وأساساً لرقيّ العلم موجوداً ثانوياً تابعاً؛ بينما لو كان أرباب الكنيسة يتمتّعون بحصافة وحنكة كافية، ولو لم تفرض على الدين بدع وخرافات باستمرار، لأفلح الدين المسيحي في التلاحم والاندماج مع خاتم الأديان، والاستفادة من الامكانيات الواسعة لدى الإسلام. وبعبارة أوضح: كان نمط تعاطي القائمين على الدين المسيحي إذ ذاك ـ كما هو الحال في عصرنا الراهن ـ سبباً رئيساً في خلق أزمة كبيرة في مسيرة تكامل الأديان وتوحّد نظامي المعاش والمعاد. وعندئذٍ تمكّنت النهضة العلمية، برفعها شعاراً وتوجّهاً جديداً، من هدم الأسوار الضيقة للكنيسة، وإيجاد أجواء مغايرة لما سبق، لكنها تغصّ بالوثنية الحديثة.

دور براعة المفاهيم المادية في نجاح النهضة

يجب أن نعزو نجاح النهضة العلمية في القرون الأخيرة إلى براعة وفاعلية المفاهيم والمعادلات المادية، حيث حوت القدرة اللاّزمة للإقبال على المادة؛ فغير قليلين هم العلماء الموحدون الذين كسروا التحجر

الديني، واستفادوا أحياناً من الأدبيات الدينية ليشقّوا طريقاً جديداً أمام البشرية عبر التمسّك بالمفاهيم النظرية. بناء على هذا، فإن مردّ شطر كبير من نجاح النهضة في صناعة حضارة مادية إلى التعبّد الظاهري أو النفاق المدروس لأكابر هذه الحضارة؛ لأنّه لا يمكن الاغضاء عن هيمنة الكنيسة على أرواح وأفكار الناس لمئات الأعوام، ورغم أن كل الناس كانوا يعانون من التحجّر السائد، إلاّ أنّهم لم يكونوا على استعداد لتقبّل بديل لعقائدهم أيضاً؛ لذا فالأُسلوب الأمثل لهتك حرمة الكنيسة تدريجياً، بعد تبجّحها بنوع من القدسية، هو التناغم الظاهري مع بعض المفاهيم الدينية، ولبس ثوب الدين والاستفادة من لغته.

نعم، كان هذا السلاح ذا مفعول مؤثّر، فاستطاعت الماديّة المتلبّسة بلباس ديني ضمن برنامج طويل الأمد يمتد إلى مئات السنين تغيير المعالم الثقافية لقارة أوروبا ثمّ أميركا شيئاً فشيئاً، وتمكنت من صنع حضارة جديدة من خلال تأسيسها إمبراطورية عظيمة من المفاهيم والمباني المادية. وعلى هذا الأساس، لم يتبقّ لدى المجتمعات الغربية اليوم من التديّن والتوحيد شيء سوى القشور، ولا يمكن إلاّ في مناطق خاصة مشاهدة الاعتقاد بالدين والتعاليم الدينية كمنهج للحياة حتى على مستوى الحياة الفردية. إن هذا التحوّل وهذه الاستعاضة حصلا بشكل منسجم وهادئ، وببزوغ شمس الثورة الإسلامية المباركة في إيران انتعشت الآمال بإحياء روح التجدّد الديني في شتّى أرجاء المعمورة، لكن يبدو أن هناك حاجة إلى عشرات السنين الأُخرى لحدوث تغيير محسوس في المجتمعات، وبإنهاء هيمنة المفاهيم المادية، وإثبات عدم فاعليتها في جلب السعادة والهناء للبشرية تدريجياً، تتوفر الأرضية اللاّزمة لتفجير ثورة دينية والقيام بهندسة الحضارة الإلهيّة.

فاعليّة المفاهيم الدينية ملاك لتشييد الحضارة الإلهيّة

إذن، ما حدث في النهضة وبعدها هو حفظ ظاهر التوحيد، وحذف باطن الشريعة. والواقع أنّ مناهضي الدين يفتقرون إلى قدرة حذف التوحيد؛ لأنّ مسيرة التكامل التاريخي ليست في متناول أيديهم، فما بالك في فتح قمة التوحيد وتغيير مجرى التاريخ؟ لقد أذن الله تعالى لأولياء الكفر وأتاح لهم المجال للإبطاء في مسيرة التكامل البشري، والحدّ من تنامي المسار التاريخي؛ لكنّهم غير مأذونين في تغيير الجهة الأساسية للتاريخ حتى لبضعة قرون مع أنّها بمثابة لمحة من عمر عالم الكون. وقد استفاد هؤلاء من هذا الإذن المحدود وقلّلوا من سرعة الحركة التاريخية في عالم المسيحية والإسلام وسائر الأديان الإلهيّة، حيث وقع نوع آخر من الانحراف في باكورة تثبيت دعائم الدين الإسلامي الحنيف، وتدنّى المجتمع الإسلامي إلى النزاع على الخلافة، فيما كان بوسعه الاستنارة بوجود وليّ من أولياء الله بالحق والتمتّع بالولاية الإلهية. ومما لا شك فيه أنّه لو تواصلت مسيرة الإسلام المحمّدي الأصيل، وامتزجت المصداقية الاجتماعية بالشرعية الدينية لأولياء الله تعالى، لكنّا اليوم نشهد اتساع رقعة الحضارة الإلهية وامتدادها قطعاً إلى أرجاء البسيطة كافّة؛ لكن الانحراف الحاصل أدّى إلى توقف الحركة التوحيدية المتسارعة التي تبلورت في أكمل صورها في خاتم الأديان، وكادت تفتح العالم بأسره، وحرم الإنسان القديم والحديث من تشييد صرح الحضارة الإلهية العظيمة. ولا ريب في أنّه لو كان المجتمع الدولي قد رأى فاعلية الدين بأُم عينيه، ولم تنقلب الموازين بواسطة مطامع بضعة أشخاص ممن سوّلت لهم أنفسهم ادّعاء خلافة المسلمين، لما كان الدور ليصل إلى النهضة والحضارة المادية قطّ، وربما كان ذلك جزءاً من السنّة الإلهية

ليجرّب الناس مظاهر الباطل كافة من أجل أن يدركوا اتقان الوحي ومدى فاعليته في الحياة. إن فاعلية الدين هي الملاك لصواب الحضارة الإلهية؛ لذا يتحتّم على هذه الحضارة امتلاك اتجاه ديني وفاعلية مناسبة. إذ يمكن في هذه الحالة التطلّع إلى حضور قوي للقيم والقواعد الإلهية في المجتمع البشري بعدما ضجر من هيمنة الإلحاد والالتقاط وشعر بالفراغ من ذلك، حيث يتسنى للإنسان ملاحظة ذلك بوضوح في نقاط وجود الحضارة المادية في شرق الأرض وغربها بعدما بات ذلك الشعور لا يفارق مواطني المجتمعات المادية. ومما لا شكّ فيه أنّ هذه الحركة الميمونة ستتصاعد في المستقبل بفعل الانسجام والتناغم بين الوحي والفطرة؛ ذلك أن الثورة الإسلامية مهّدت أكثر من ذي قبل لإحياء الحضارة الإلهية، ووضعت أمام البشرية نموذجاً ناقصاً من الحرية والاستقلال والعزّة من أجل تقويض جدار اليأس من سيادة الإلحاد والالتقاط، ولكي يؤمن الجميع بأنّه يمكن العيش في مناخ مغاير، وتقديم نموذج مباين للإرادة.

النتيجة

نستخلص مما سبّق التعرّض له من مواضيع النقاط التالية:

الأُولى ـ كان أحد العوامل الهامة لانحراف التوجّه العلمي للنهضة عبارة عن الدور الضعيف، بل السلبي، لمعظم القائمين على أمر الدين ـ ولاسيما أرباب الكنيسة ـ حيث أوجدوا حالة من الاشمئزاز لدى الخواص في المجتمع، وجعلوهم يقنطون من الالتذاذ بكلام الوحي. «كان عيسى المسيح يحيي الموتى، لكن الكنيسة اليوم غير قادرة على إعادة الروح إلى جسد المجتمع البشري الذي فقدها منذ زمن»[1]. بدأ

---

(1) روجيه غارودي، المصدر السابق.

هذا الانحراف التاريخي في الأديان الإلهية بأحداث البدع ودخول الاسرائيليات في الكتب المقدّسة كالتوراة والإنجيل، وكذا الأحاديث والسيرة الإسلامية طيلة قرون متمادية، ثمّ ترسّخ بتأسيس حكومات مستبدّة متقنّعة بالدين ومتلبّسة بالايمان. وكان وجود هذين العنصرين الهامين اللذين يمثّلان لازماً وملزوماً لبعضهما البعض، قد أدّى بأصحاب النهضة في القرون الماضية ومترجميهم المشغوفين بهم في القرن الراهن، إلى إلغاء كل ألوان الحكومة الدينية في المجتمعات المسلمة، ومن ثمّ أفتوا بجواز انتحار القيم الإلهية خشية موت الحداثة. هؤلاء يجرون مقارنة باطلة بين الحكومة الدينية ـ حتى بأنواعها الناقصة كالجمهورية الإسلامية في إيران ـ وبين الحكومات المستبدة في القرون الوسطى أو الحكومات الأموية والعباسية؛ كيما يستطيعون ضخّ ثقافة مجانبة الدين وأدبيات الإلحاد العارية، وأدبيات الالتقاط الديني إلى جسد المجتمع، وإخافته من تسلّط جديد للتوسعيّين وذوي الأهواء المتستّرين بالدين.

الثانية ـ من أجل إقامة حضارة إلهية وقيادة المجتمع دينياً لابد من ملاحظة القابليات السابقة واللاّحقة للأديان التوحيدية الأصيلة؛ ذلك أنّه لم تتوفّر الأرضية اللاّزمة لإقامة حضارة إلهية ذات قدرات واسعة في معظم المراحل التاريخية ولمدة طويلة من حكومة الدين، حتّى بين المجتمعات التي كان الأنبياء أُولوا العزم يعيشون ضمنها، بل تهيأت الأجواء لتبلور تمدّن إلحادي أو التقاطي في أحسن الأحوال. وعلى الرغم من امتلاك القدرة اللاّزمة وتوفّر الظروف المناسبة لصناعة الحضارة، إلاّ أن هذا الأمر إما كان يصطدم بعدم تمتّع القائمين على الدين بالمصداقية الاجتماعية أحياناً، ما يؤدي بشكل عملي إلى انحسار

حضورهم الاجتماعي، بل تضاؤل دورهم المحوري في مجال إدارة المجتمع؛ وإمّا أن ما جاء به الوليّ الإلهيّ يقتصر على العرض في إطار محدود وأجواء ضيّقة. ومما تجدر الإشارة إليه أن معظم الأنبياء الإلهيّين لم يتحملوا في أعباء الرسالة الملقاة على عاتقهم أكثر من إنذار عوائلهم أو قومهم، ومن حكمة الله تعالى أن رسالاتهم لم تكن عالمية، ومن الطبيعي أن ما كان ينزل على قبولهم الشريفة هو من جنس الوحي، لكن لم يكن يُتوقع منهم أكثر مما مضى. وفي مثل هذه الحالة، لم تكن تلك التعاليم ـ مع كونها مقدّسة ووحيانية ـ لتبلغ درجة صناعة الحضارة وقيادة المجتمع، وبعبارة أُخرى: تشييد الحضارة في مثل هذه الأجواء كانت سالبة بانتفاء الموضوع.

الثالثة ـ لا شك في وجود حضارات باطلة باعتبار أن تلك سنّة إلهيّة وموضوع قائم على المشيئة والحكمة الإلهية؛ لأنّ أصل الاختيار والحركة أمر لا يقبل الإنكار، لذا فالإنسان مخيّر بالسير في طريق الحق أو الباطل. وبعبارة أوضح: من الضروري تحقّق حضارتي الحق والباطل وفقاً لفلسفة التاريخ، إلاّ أن تفوق إحداهما على الأُخرى في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى تولّي الناس وتمسّكهم بالأديان الأصيلة والإقبال العام؛ فكثيرة هي الأديان التوحيدية التي انحطّ فيها مستوى التولّي العام فأسفر عن تدنّيها وانزوائها، وعليه فمنذ الشريعة الإبراهيمية وحتى الشريعة المحمدية ـ حيث بلغت القابلية التاريخية للدين ذروتها آنذاك ـ لم نرَ بزوغ حضارة إلهية بشكل لافت إلاّ في مراحل معدودة، ولعلّ أبرزها هو حكومة النبي سليمان(ع). ولا شك في أنّ الحكومة النبويّة قد غطّت مساحات واسعة من الكرة الأرضية ونشرت عطرها عليها؛ لكنها نتيجة للأهواء الشخصية لخلفاء المسلمين

من بني أُمية وبني العباس لم تستطع الصمود بوجه الحضارات المادية الأُخرى، فأقصيت من الساحة.

إن كل هذه المعضلات والاشكاليات الموجودة، مردّها إلى طبيعة اختيار البشر، حيث أهملوا تنظيم المفاهيم الدينية، وغفلوا عن فاعلية وقابلية هذه المفاهيم على صنع مجتمع إسلامي بكل ما للكلمة من معنى، ما أدى إلى انحيازهم صوب المفاهيم المادية والقيادة الإلحادية للمجتمع؛ وإلاّ كنا شهدنا قيام الحضارة الإلهية في شطر كبير من العالم ولقرون متمادية. ولا شك في أن اتّساع نطاق الدين متوقّف على المعرفة والقبول العام، وبما أن أمر القبول يرجع إلى إرادة واختيار البشر فما يرجّح كفة تولّي الدين تولّياً عاماً هو إبراز فاعلية الدين على جميع الصعد؛ وبما أن الدين مرآة للفطرة السليمة، فإن عُرض كما هو من دون تشويه من قبل القائمين عليه من ذوي الأهواء والأذواق المنحرفة، فسيكون الإقبال العام عليه حتمياً؛ فلمَ لا يكون كذلك وقد استطاعت الحضارة المادية تنحية باقي الحضارات مئات السنين بإثباتها فاعلية مفاهيمها، وطرحها شعارات كاذبة كالحرية والديمقراطية؟ وعلى الرغم من أن الفطرة العالمية آخذة بالصحوة ثانية، والركون إلى مفاهيم كهذه آخذ بالتدنّي؛ إلاّ أن القدر المتيقّن هو أن الحضارة الرائجة في سوق الحضارات هي ما استطاعت إراءة فاعليتها في الموضوعية، وهذا هو سرّ أُفول وظهور الحضارات. وحتّى لو كان أصل المفاهيم قد ولد في مهد التوحيد، لكنها عجزت عن صناعة القابليات الاجتماعية ومواكبة الزمان والمكان، أو سجنت نفسها في دائرة العصبية، ولم تحدّ من الأذواق البشرية المتصاعدة، فلا مناص حينئذٍ عن انحسارها عن المجتمعات الإلهية، ناهيك عن عدم رقيّها في المجتمعات المادية. إن هذه الحادثة

الأليمة وقعت بعد رحلة النبي الكريم(ص)، فأوجدت انحرافاً في اتجاه حركة المجتمع الإسلامي، وازدهرت بادخالها مفاهيم مستوردة إلى دائرة العلوم الإسلامية، وهيّأت بذلك الأرضية المناسبة لانزواء الحكومة الإسلامية.

أساليب مواجهة الحضارة الماديّة لمظاهر التوحيد والثقافة الشيعيّة

لقد توصلت نحلة العلمانية وأرباب السلطة والعلم والثروة في جميع مجالات الحضارة الغربية اليوم، إلى نتيجة قطعية مفادها أن الايديولوجية لا ينبغي لها التدخّل في «العمل الاجتماعي»، ولا شك في أن مرادهم من الايديولوجية لا يعدو عن المدارس التوحيدية الأصيلة والتعاليم الدينية.

في الواقع، إنّ هؤلاء يطبّقون دائماً نظرية «الجزرة والعصا»، وينتهجون سياسة «الترغيب والترهيب»، لكن بشكل عميق هذه المرة في مجال العلم والثقافة، ويرومون من ذلك إظهار حياديتهم إزاء جميع الإيديولوجيات ومنها الإسلامية من خلال طرح شعار «احترام العقائد الإسلامية»، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى التحدّث في المؤتمرات والأوساط السياسية عن الخيار الايديولوجي في سلوكهم السياسي ـ الاجتماعي في الألفية الثالثة، استلهاماً من ضرورة تجريد الحكومات الدينية من الأسلحة ومنعها من التسلح.

هؤلاء يدركون جيداً قدرة الايديولوجية الإلهية على تنظيم السلوك الاجتماعي للناس؛ لذا لا يستطيعون إسقاطها على العالم الراهن حيث يجري الحديث عن العولمة وتقليص حجم الثقافات في إطار «القرية

العالمية». فهم يعون جيداً أن الثقافة الشيعية من بين جميع الايديولوجيات الموجودة ذات قدرة عظيمة على قيادة البشر، حتى الأحرار من غير المسلمين أيضاً في شتّى أرجاء المعمورة، ويدركون أنّها إلى أي درجة مدمّرة لهيمنة الحضارة الغربية ومؤثّرة في إحياء الحضارة الإسلامية العريقة. وما اتّحاد كل النحل البشرية ضد ايديولوجية التشيّع، واستهداف نظام ولاية الفقيه سياسياً وثقافياً واقتصادياً بشكل غير مسبوق، باعتباره تبلوراً اجتماعياً لهذه الايديولوجية، إلاّ برهان ساطع على هذا الادّعاء.

لكن، في المقابل، لم تستطع الثقافة الشيعية المعطاء إلى الآن إثبات رصانة وفاعلية النظام الديني على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية بصورة شاملة، وذلك نتيجة لأسباب تاريخية وايديولوجية واجتماعية مختلفة؛ ومن هنا يوجّه أرباب العلم والثقافة في الحضارة الغربية ومترجموهم في الداخل حرابهم إلى النظام الإسلامي، ويقابلونه بسيل من الانتقادات متسائلين: إذا كنتم تتحدّثون عن فاعلية الايديولوجية الإسلامية فأين هي؟ وإذا كنتم لا تدّعون ذلك، فلمَ ترفضون هيمنة الحضارة الغربية وتدافعون عن نظرية «لا شرقية ولا غربية» على جميع الأصعدة؟

والحقّ أنّه لو لم يستطع ذوو الحجى في النظام الإسلامي، والذين يعللون أنفسهم بإحياء الحضارة الإسلامية، تقديم تقنية جديدة إلى البشر المتعطّش إلى المعارف الإلهية في سياق ثورة معلوماتية واسعة النطاق بشكل ملموس، فلا غرو أن الحضارة الإلهية ستظل قابعة في مُحاق العزلة، وستفسح المجال واسعاً أمام وجود أكبر للحضارة المادية.

دور عجلة إنتاج وتوزيع واستهلاك العلم في نجاح الثورة المعلوماتية الإسلامية

من نافل القول أنّه إذا لم تُسارع النظم الدينية ـ وعلى رأسها الجمهورية الإسلامية في إيران حيث تمثل العمود الفقري لإحياء الحضارة الإلهية في القرن الجاري ـ إلى إبداء اهتمام كبير في إنتاج العلوم، وبالتالي توزيعها واستهلاكها، فلا شك في أنّها ستخفق في تحقيق شعار «إحياء الثورة المعلوماتية الإسلامية». إن تأملاً بسيطاً في النظام السائد في العلوم المادية يرشدنا إلى أن تبلور وتطوّر علم ما يبدأ من التنظير ووضع نظرية ما، ثمّ يُتبع المنهج التحليلي والميداني على الطريقة المختبرية لإثبات صحة أو بطلان تلك النظرية، وفيما لو حظيت النظرية المذكورة بالتأييد فستقطع مراحل أُخرى وتأخذ طريقها إلى مجتمع الخواص كأصل علمي ثابت؛ وبهذا تتمّ مرحلة إنتاج العلم، أما توزيعها واستهلاكها فيتحقق بمجرد قبولها في المجتمع المستهلك؛ لذا فثمة نظريات كثيرة طوت المراحل اللاّزمة لصيرورتها علماً، لكنها لم تبلغ مرحلة التفاهم والقبول الاجتماعي أياً كانت الأسباب، ومن ثمّ باء هذا المجهود العلمي بالفشل.

وبناءً عليه، يمكن إنتاج العلم إنتاجاً غزيراً عن طريق التقنية، وعلى أساس تلك النظريات والمعطيات المتوفرة في حالة اجتياز هذه المرحلة فقط. أما القبول الاجتماعي في مجال البضاعة المنتجة بصورة عامة في عصر انفجار المعلومات، فيتمتّع بدور لا يمكن إنكاره، إلى درجة أنّه حتى لو ثبتت صحة نظرية ما أو مبدأ علمي في الأوساط الخاصة، وأُنتجت على أساسه بضاعة محدّدة، سيواجه مشكلة على صعيد الاستهلاك العام إن لم يكن مصحوباً بالتفاهم والقبول الاجتماعي.

عدم الانفصال بين الشرعيّة الدينيّة والقبول الاجتماعي

هذا هو السبيل الذي يجب أن تقطعه الحضارة الإلهيّة؛ وإن اختلف فيه أُسلوب البحث وابتكار العلوم. فخاتم الأديان هو عصارة لكل الأديان الإلهية وصورة متكاملة لها؛ إلاّ أنّه لم يتمكّن من التألّق بشكل جيد في مهد الحضارة الإلهية؛ ذلك أن الأرضية اللاّزمة لم تتوفّر لاستمرار هذه الحضارة، ولم يستطع خواصّ المجتمع ـ لأسباب مختلفة ـ بناء حضارة شبيهة ببنية الحضارة الماديّة الموجودة الآن؛ لذا فإن الفكرة، وإن كانت جميلة ونورانية، لا تستطيع دخول حيّز التبلور العملي طالما لم يتح لها المجال لبلوغ الموضوعية، ولم تصل إلى مرحلة التفاهم الاجتماعي.

وبعبارة أوضح: القبول الاجتماعي مهد لتبلور الشرعية الدينية موضوعياً؛ فلا يمكن الدفاع عن الفصل بين هذين الشيئين وإن زُعم إمكان ذلك.

إذن، إنّ صرف بيان الحق ليس بكاف، وإنّما يلزم من إثبات أحقيّة كلام الوحي إثبات فاعليته لتنمية التعبّد؛ وإلاّ تعذّر حصول التفاهم والقبول الاجتماعي، واختار البشر أُسلوباً آخر لحياتهم الفردية والاجتماعية بفعل سهولة جادة غير الصواب. وإذا لم يتمّ إثبات فاعلية النظام الديني ومفاهيم الوحي في المجال الحسي فحتّى الإنسان المسلم لن يشعر بها في سَرَيان كلام الوحي في نظام معيشته؛ ومن هنا ساد في بعض الفترات الزمنية نوع من النفاق غير المقصود في السلوك الاجتماعي للمسلمين في النظم الدينية، فحصل لون من الانقطاع بين اعتقادهم وعملهم، ويمكن تبادر مثل هذه النتيجة إلى الأذهان بقليل من التأمّل

المنصف في حياتنا الاجتماعية في عصرنا الراهن؛ فلا ينبغي للمجتمع الإسلامي أن يتصرّف في الأعمال الفردية كالصلاة والصيام والحج كما لو كان مسلماً معتقداً، ثمّ يصدّر سلوكه الاجتماعي بضرب من الشِرك الخفيّ وعبادة الله والشيطان في آن واحد. فإذا كانت العبادة أمراً شاملاً ـ وهي كذلك ـ فلا معنى لتبعيض الصفقة الاعتقادية والقول: (نُؤْمِنُ بِبَعْض وَنَكْفُرُ بِبَعْض)؛ فإما العبادة عبادة الله في جميع المجالات، حتى المجال الاجتماعي؛ وإما العبادة عبادة الهوى على الأصعدة كافة، حتّى الصعيد الفردي؛ وعلى هذا الأساس، لا الكلام القائل: «الدين عبارة عن العلاقة التي تربط الفرد بالخالق، ولا دخل له بالشؤون الاجتماعية» كلام مقبول، ولا البيان القائل: «الدين ناظر إلى الشؤون الاجتماعية فقط، ولا دخل له بعلاقة الفرد المخلوق بخالقه» بيان مناسب وحريّ بالاحترام. ولئن كان أتباع الصورة الثانية من هذه القضية في غاية الندرة، ففي مقابل ذلك أصحاب الصورة الأُولى الساعون إلى حصر الدين في الدير والصومعة في غاية الكثرة، وهم ينتمون إلى كل شرائح المجتمع.

ضرورة إعادة قراءة تعريف وحدود مناسك العبادة في الإسلام

لا شك في أن كلا الرؤيتين مجانبتان للصواب وتستبطنان نوعاً من الإفراط والتفريط بشأن الدين ودوره في قيادة الفرد والمجتمع؛ ذلك أنّه لا يمكن قصر مناسك العبادة على محض الشؤون الفردية أو صرف الشؤون الاجتماعية؛ فمع أن معظم الأحكام والمعارف الإلهية ناظرة إلى العلاقات الاجتماعية، لم يهمل الإسلام العلاقات الفردية بين الخالق والمخلوق أيضاً. ومما لا ريب فيه أن المتغيّر الأساسي في هذا الإطار هو العلاقات الاجتماعية الفردية، أمّا في كلام الوحي فقد لقي كل واحد

منهما اهتماماً بحسبه. وإذا تصوّرنا خلاف ذلك نصبح كأهل الإفراط والتفريط في عصرنا الراهن، فإما أن نتّهم النظام الإسلامي بتوسيع دائرة مناسك العبادة لتشمل العلاقات الاجتماعية، وننتقده بالقول: لا دخل للإسلام بالأحكام الاجتماعية؛ وإما أن نتّهمه بعدم الفاعلية ونشكو من عدم قدرته على تحقيق أوّل شعارات الثورة الإسلامية! ومن المؤسف أن كلا التحليلين يدور على ألسن الخواصّ في المجتمع الإسلامي أيضاً. وفي هذه الحالة إما أن يتّهم الإسلام بالتوسّعية وإما بعدم الفاعلية البيّنة.

وطالما لم تتمّ إعادة قراءة حدود مناسك العبادة في الإسلام وإعادة التفكير في المتغيّر الأساسي في هذا الإطار، يبدو أننا سنستمر في مشاهدة هذا الضرب من التحليلات من قبل أشخاص كانوا إلى الأمس القريب من دعاة سيادة النظام الديني. ولا شك في أن هذا الكلام لا يعني مطلقاً الدفاع عن أداء الثورة الإسلامية المباركة في إيران باعتبارها منعطفاً في إحياء الحضارة الإسلامية في العالم الراهن، إذ سنشير في محلّه إلى الاشكاليات والمعوّقات التي تواجهها، بمعنى أن هذا النوع من التحليلات عاجز عن ملاحظة ربط المفاهيم والموضوعات في مجتمع ديني ما.

إن الإجابة الدقيقة عن الأسئلة التالية بوسعها إلى حدّ ما أن تزيل الإبهام الحاكم على هذه التحليلات بشأن دائرة الشرعية وحدود الدين:

ما طبيعة العلاقة بين المبادئ الوضعية الدينية ونمط إدارة المنظمة؟ أيمكن استخراج هذا النمط من كلام الوحي واعتباره وسيلة لتنظيم الشؤون الاجتماعية؟ هل للدّين كلمة ورأي بخصوص توزيع المناصب الثقافية والاقتصادية؟ ما دور العقل باعتباره حجة باطنية في نمط الإدارة؟

ما طبيعة العلاقة بين هذه الحجّة وبين الحجج الظاهرية والأنبياء الإلهيّين الذين يمثّلون حلقة الوصل بين الخالق والمخلوق؟ ما هي دائرة سيادة هاتين الحجّتين؟ هل أن أحدهما في طول الآخر وتابع له، أم أنّهما في عرض بعضهما البعض ولكل منهما سيادته ودائرته المستقلة؟ إذا ما ارتضينا أن دائرة سيادة أحدهما في طول دائرة الآخرة، من التابع ومن المتبوع منهما؟ وإن ذهبنا إلى أنّهما في عرض بعضهما البعض، فهل العقل يشمل العقل غير المتعبّد أيضاً، حيث يرى في أفضل حالاته تكافؤ تنمية التعبّد والهوى؟ إلى أي مدى يقبل الوحي اقتباس نمط الإدارة الاجتماعية من الآخرين؟ هل العلاقة بين النمط الإلهي والمادي علاقة تعامل أم تقابل؟ إن كانت العلاقة هي التقابل، فأيهما حاكم وأيهما محكوم؟ وإذا كانا متكافئين، فأ نّى إثبات شرعية نمط الإدارة الإلهية؟

هذه الأسئلة بالإضافة إلى عشرات الأسئلة المشابهة، شغلت أذهان معظم النُخب، وطالما لم يُردّ عليها ردّاً مناسباً مستشفّاً من كلام الوحي سيستمر طرح مثل هذه التحليلات الآنفة الذكر.

الفصل الثاني

الأُسُس والمقوّمات

الثورة الثقافيّة هي السبيل للتخلّص من التناقض السائد في دائرتَي العقيدة والعمل

ثمّة سلوك اجتماعي شبه متناقض يُطرح في سلوك المجتمع الإسلامي في إيران، وهو يمثّل طليعة الفكر الاجتماعي الديني؛ فالمنظّرون والنُخب السياسية والثقافية والاقتصادية الجامعة يرون أنّ معظم المواضيع الاجتماعية، ابتداءً من المصرف ومروراً بالتأمين وانتهاءً بناطحات السحاب والحاسوب (الكومبيوتر)، تُصمّم وتُنتج في مناخ مغاير للمتطلّبات والمبادئ الوضعيّة الأُخرى[1]، ثمّ تدخل مجتمعاً شبيهاً بالمجتمع الإيراني باعتبارها منتجاً من آلاف منتوجات الحضارة الماديّة. لكن بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران تقرّر استخراج أحكام الموضوعات الاجتماعية من نصّ القرآن والسنّة ابتداءً، ومن ثمّ اعتمادها كقانون رسميٍّ بعد إجراء تقييم عليها من قبل الخبراء الدينيّين، أو على

(1) سنوسّع البحث عن هذا الموضوع في بحث «هدفية العلوم». ولمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى كتاب «تحليل ماهيّة التكنولوجيا».

الأقل عدم إثبات مخالفتها لأحكام الشرع المقدّس، وانطلاقاً من ذلك توصّل أهل الحلّ والعقد في النظام في أغلب الموارد إلى أنّه لا يمكن السماح بوفود هذه الموضوعات المستوردة إلى حظيرة المجتمعات المسلمة إلاّ من خلال التمسّك بالأحكام الثانوية، والاستدلال بوجود الاضطرار والمصلحة الاجتماعية، وعليه، فمناخ تبلور الموضوعات الاجتماعية متباين تماماً مع مناخ استنباط الأحكام الإلهيّة. لكن بما أنّه لا ينبغي إيقاف أمر معاش الناس، ولئلاّ يُتّهم المجتمع الإسلامي بعدم الفاعلية أومناهضة مظاهر التقنيّة الماديّة، يُصار إلى معادلة جديدة كحلٍّ وسط يتناغم مع الشرع والعقل حال الاضطرار، وهو قبول حضور هذه الموضوعات في المجتمع الإسلامي الذي يعيش حالةً مغايرةً لأجواء ولادة ونموّ المنتوجات المادية، رغم أنّ هذه الموضوعات غير مألوفة له غالباً.

ولا ريب في أنّ هذه المعادلة الجديدة التي يتمخّض عنها غضّ الطرف عن كثير من الأحكام الأوليّة، والتّمسك بأحكام الاضطرار وما شاكلها، فتحت الباب على مصراعيه أمام القائمين على الشؤون الإدارية ليعقدوا لوناً من ألوان الصلح ـ وإن كان مرحليّاً ـ بين الموضوعات الماديّة المستوردة وبين الأحكام الإلهية. ومن الطبيعي في مثل هذه الأجواء أن يُقدِم خبراء الاقتصاد الإسلامي في ظاهرة كالمصرف مثلاً، على إقحام بعض العقود الإسلامية فيها كالمضاربة والمساقاة والمشاركة والإجارة وغيرها؛ وبما أن حكم كلّ واحد من هذه العقود واضح في الإسلام، يكون حكم المجموع (أي المصرف) بيّناً في النظام المصرفي الإسلامي الخالي من الربا! وإذا تطلّب تشييد العمارات الحديثة تحوّل قضية ما كالحفاظ على العفاف الاجتماعي إلى أمر ثانويٍّ قليل الأهمية، وانطلقت من قِبلَه آلاف المحرمات غير المقصودة، وخيّمت على حرمة

البيوت، تُغلق الأبواب بوجه الخبراء والمجتهدين في النظام الإسلامي لتقديم حكم متلائم مع الأجواء السائدة في النظام الأخلاقي الإسلامي؛ ففي هذه الحالة كيف يتسنّى رفع مشكلة السكن المستعصية منذ عشرات السنين مع النسبة الكبيرة للنموّ السكاني؟! انطلاقاً من ذلك، فإنّ الجمع بين هذه المواضيع المستوردة وبين الأحكام الاجتماعية التي امتزجت نوعاً ما مع الشرع المقدس يفرض على النظام الإسلامي ضرباً من التناقض الفاحش، ولا يمكن رفعه إلاّ عن أحد طريقين:

1 ـ العزوف عن شطر واسع من أهداف الثورة الإسلامية وانحلالها في النظام المادّي.

2 ـ تحقّق شعار «الثورة المعلوماتية» أو «الثورة الثقافية» بكلّ ما للكلمة من معنى، وإنتاج برامج متوائمة مع المناخ السائد في النظام الإسلامي.

ومن البديهي أنّ الطريق الأول باطل، فلن ترضخ الحكومة ولا الشعب في الجمهورية الإسلامية في إيران إلى مثل هذه الخيارات؛ لذا يبقى الطريق الثاني أفضل خيار وأكثر الخيارات مشقّةً في الوقت ذاته، وفي هذه الصورة فقط يمكن التحدّث عن هندسة الحضارة الإسلامية، ويمكن إجراء الأحكام الإلهيّة في مجرى آمن، وفي هذه الحالة فقط يتاح الدمج بين الشارع المقدّس ونظام الإدارة الاجتماعية، ويتسنّى تعريف نظام اختيار وتوزيع المناصب الاجتماعية في ضوء القِيم الإلهيّة.

كما أنّه في هذه الصورة فقط يمكن تجنّب التمسّك بأحكام العلاقات الفرديّة للردّ على الموضوعات الإدارية والمؤسّساتية، وعدم الخلط بين الإدارة الفردية والإدارة الدينية على الصعيد الاجتماعي، وقوننة تناسب

النظام التنفيذي، وتفادي إلصاق الشريعة بدائرة المعيشة في مناخين متغايرين.

دور النمط الانتقالي الفاعل في ربط الحالة الراهنة بالحالة المنشودة

لا بدّ من التصديق أنّ الثورة الإسلامية في إيران اليوم أضحت مكاناً للرزق المعنوي الخاص الذي لم تحظ به معظم الأُمم السابقة واللاّحقة؛ ولا ريب في أنّ هذا الرزق سيتواصل طالما لم يهجر المجتمع الدين الذي يمثّل أهم أسباب منح هذه الهدية السماوية الثمينة.

ولابدّ من التصديق أيضاً أنّ المسافة بين نشوء النظام الإسلامي الحديث وبين تحقّق المدينة الفاضلة الإسلامية طويلة جداً، ولا يتسنّى قطع هذا الطريق إلاّ بتأسيس نمط إنتقاليٍّ على أساس الإلمام التام بالحالة الراهنة والحالة المنشودة.

وفي الحقيقة، يجب أن يكون هذا النمط جامعاً بحيث يتمكّن من إيضاح مرحلة الانتقال والعبور من عقبات الاضطرار والاضطراب الذي يعاني منه المجتمع من أجل اجتياز هذا المنحني الآخذ بالصعود، ويقدّم صورة واضحة عن التموضع في «نقطة الصفر» في الحالة الراهنة حتى تحقيق «نقطة المائة» في الحالة المنشودة. وبديهيّ أنّه يجب في هذه المسيرة العسيرة رسم منازل من التكامل الاجتماعي بوضوح للتقليل من الزيغ والشذوذ الموجود، وإدراك المرتبة العليا؛ لذا يجب على نمط الانتقال أن يقدّم النسب المتعلّقة بمكانة كلّ منزل من المنازل بدقّة في مختلف الأبعاد السياسية والثقافة والاقتصادية، كيما يستطيع تبديل المجتمع المادّي تقريباً الراغب بالتجارة الدينية إلى مجتمع مثاليٍّ في

أقصر وقت وأقلّ كلفة، ومثل هذا كمثل الفريق الرياضي الذي يعيش في منطقة حارة وجافة وهو يعتزم إجراء مسابقة هامة ومصيرية مع فريق متأهب في منطقة باردة ورطبة؛ فلإعداد أبدان الرياضيين في الفريق الأول يجب إعادة النظر في برنامجهم لناحية التغذية والاستراحة والتمارين، بل ينبغي ـ إذا أمكن ـ إرسالهم إلى طقس شبيه بطقس المسابقة ليمارسوا تمارينهم في أجواء مشتركة تعينهم على الفوز في المسابقة. كلّ هذه الاستعدادات أمر ضروريّ لفريق رياضيٍّ لن تؤثّر خسارته المحتملة على مسيرة التكامل التاريخي للمجتمع. وعليه، أفلا يعدّ هذا النمط ضرورياً لمجتمع يزمع الانتقال من المناخ الموجود إلى مناخ منشود، وينبغي أن يكون أُنموذجاً يُحتذى به في إصلاح الآخرين؟! إن أُجيب بـ «نعم» فما هي الاستعدادات التي يجب التفكير فيها لصناعة هذا النمط؟ وإذا كان موضوع التغيير الفيزيائي لأبدان أعضاء الفريق هناك يتطلّب تخطيطاً وتوجّهاً جديداً لدى المسؤولين القائمين عليه، ألا ينبغي القيام بتخطيط مناسب لإجراء تغيير في حسّ علم الجمال لدى المجتمع، حيث من المفترض حدوث تغيير في ذوق الأفراد ونظرتهم إلى الحياة، واختبار الناس لنوع آخر من الحياة الاجتماعية؟ أيمكن ذلك من دون صياغة نمط انتقال اجتماعيٍّ متّصف بالفاعليّة والشموليّة اللاّزمة؟

ضرورة استبدال المفاهيم النظريّة بمفاهيم بُنيويّة في مرحلة الانتقال

لا شك في أنّه ما لم تُبيّن المعالم الرئيسية للإدارة الاجتماعية على مستوى التنمية الكليّة والجزئيّة في مجالات التوجّه والإدراك والعلم، وفي المحاور الإلحاديّة والإلتقاطيّة والإلهيّة، فلا مناص من التمسّك

بالأحكام الثانوية، كما في السابق في أمر الإدارة، وعندئذٍ يكون الحديث عن ضرورة وجود نمط للانتقال أمراً عبثياً.

اليوم، وقد تمسّكت الجمهورية الإسلامية في إيران بالمفاهيم الكليّة للإدارة الاجتماعية المستمدّة من كلام الوحي، هل استطاعت تحديد بُناها التحتيّة وتمتينها؟ نقول: هذا النظام تمكّن من اجتياز بعض الأزمات والتحدّيات، كالحرب المفروضة على مدى ثمانية أعوام، وتلبية جزء من الحاجات الاجتماعية مستفيداً من تلك المفاهيم الكليّة، ولكن نظراً لأنّ هذه التوجّهات الكليّة في سياق المفاهيم العامة للإدارة لم تتبدّل بعد إلى مفاهيم بُنيويّة عملية، ولم تخرج عن الإطار النظري، لم يتح لها المجال اللازم للجَرَيان في هيكلية إدارة البلاد في جميع أبعاده وشؤونه. لذا، ما إن وضعت الحرب أوزارها حتى طويت ملفات هذا النوع من الإدارة، ولم تستطع تسرية مزاياها النسبية في البنية التنفيذية للبلاد بعد الحرب؛ ولهذا السبب يسود المجتمع اليوم نوع آخر من الحب والبغض الاجتماعي الناشئ من البنية الاجتماعية لمرحلة الدفاع المقدس. وهذا ليس بالأمر المستغرب؛ إذ لو لم يتمكّن رسول الله(ص) أو مولى الموحّدين الإمام علي(ع) ـ مع احتفاظهما بالعصمة ـ من استبدال مفاهيم الوحي الكليّة على صعيد النظر بمفاهيم بُنيويّة على صعيد العمل، لما أحرز هذان الرجلان العظيمان توفيقاً يُذكر في إقامة حكومة دينية بالمعنى الواقعي للكلمة؛ أضف إلى ذلك أنّ عمل المعصومين (ع) قد يكون سابقاً لزمنهم، فيتحدثون مع الأعصار والأمصار كافة باللسان التاريخي، وفي هذه الصورة إن أردنا الاستفادة من هذه الوقائع التاريخية لإدارة مجتمعنا فإنّنا نحتاج إلى استنباط حقيقة هذه الوقائع، وهو ما لا يتأتّى إلاّ من الخبراء الدينيين.

بناء على هذا، فإنّ الاشكاليّة الهامة التي يواجهها النظام الإسلامي اليوم ـ رغم تضمّن القرآن والسنّة لبرنامج جامع للحياة ـ هو عدم تبديل هذه المفاهيم الكليّة إلى مفاهيم بُنيوية عملية على الصعيد الديني. وبعبارة أوضح: لا يمكن الدفاع عن جدوى صناعة نمط إسلاميٍّ لتشييد حضارة إسلامية طالما لم يمكن استبدال المفاهيم النظرية بنسب وعوامل كميّة. ولطالما غفل معظم خبراء المجتمع الإسلامي عن نقطة هامة هي أنّ الدين والحضارة يستطيعان إبراز فاعليتهما في مقام التحقّق والموضوعيّة فقط، ولا يتسنّى ذلك إلاّ بتبديل المفاهيم الكليّة إلى مفاهيم كميّة وحسابيّة. إنّ هذه الإشكالية تبدو واضحةً للعيان في البرهة الراهنة، وطالما يُتهم النظام الإسلامي بأنّه لا يمتلك نظريةً في علم الاجتماع الإسلامي سوى النظريات القديمة لابن خلدون، ولم يفلح تكرار هذا الاتهام ـ الذي لا يبدو بعيداً عن الواقع نوعاً ما ـ في مسارعة خبراء الأكاديميّات والحوزات العلمية إلى تقديم مشروع جديد يتكفّل بحلّ هذه الاشكالية ورفع هذا النقص عن سيماء الحضارة الإسلامية.

من المفيد القول: إنّ شرط تشييد حضارة حديثة هو وجود مفاهيم بُنيويّة وعملية وأنماط في العلوم الإساسية (كالنمط الرياضي) التي تحدّد قوام نمط الانتقال، وفي هذه الحالة فقط يمكن الدفاع عن وجود مفاهيم وبُنى ومنتوجات إسلامية مُجدية، واستثمار الأدوات اللازمة لإدارة عجلة السياسة والثقافة والاقتصاد. ومن هنا، يتّضح أن وجود نمط فاعل للانتقال ضروري جداً لصناعة حضارة إسلامية؛ وإلاّ فإنّ الوضع السائد الذي أوجد نظاماً إقطاعياً سيزداد رسوخاً. وهو نظام صادق يرتكز على الدين، ويصبو إلى تطوير التعبّد في المجتمع الإيراني، بل العالمي؛ لكن من الواضح أنّه لو لم يمتزج الإخلاص بالفاعلية يتعذّر حلّ العقد

الاجتماعية المستعصية، وتغدو التنمية الاجتماعية حلماً بعيد المنال. في نظام الإقطاع تكون السلائق هي الحاكمة، وتُستشعر الحاجة إلى أُنموذج اجتماعيٍّ فاعل دائماً، ولا يُطبَّق إلاّ جزء من الأحكام الإلهيّة حتى في المجتمع الإسلامي، أمّا الجزء الآخر فيبقى بعيداً عن الأنظار ريثما تنفجر الثورة الموعودة على أيدي آخر الخلفاء الإلهييّن. إنّ هذه التجربة العصيبة التي امتدّت لمئات الأعوام، وفرضت على المجتمعات الإسلامية نوعاً من التشتت البنيوي، وفضلاً عن أنّها تعمل على قتل الطموح وتضاؤل فرص تشييد صرح حضارة جديدة بين خواصّ المجتمع وعوامه، فهي السبب الرئيس لبروز مختلف أنواع الجرائم السياسية والاقتصادية والثقافية في الأُمّة الإسلامية.

فاعليّة نمط الانتقال في رسم مراحل العبور

لا ريب في أنّه لو تمّت صياغة نمط الانتقال إبّان انتصار الثورة الإسلامية، لاستطعنا في ضوئه وضع أنماط آنيّة لمجانسة العلاقات الاجتماعية على الأصعدة كافّة بهدف انتقال منطقيٍّ وهادف من مرحلة الاضطرار العلمي. لقد نجحت الثورة الإسلامية في مجال تأهيل الدوافع السامية لدى الإيرانيين، والمسلمين في العالم أحياناً؛ إلاّ أنّ الحاجة الأساسيّة التي يعيها الأعداء أيضاً هي الافتقار إلى بلورة نظام فكريٍّ منسجم وحديث. وبعبارة أُخرى: رغم أنّ الثورة الإسلامية استطاعت، اعتماداً على تلك المفاهيم الكليّة المتّسمة بالجهة الإلهيّة أيضاً، الإطاحة برمز سيادة الطاغوت ذي العمر الطويل، إلاّ أنّها ما زالت تمرّ بمرحلة إنتاج الإدراك والعلم المتوائم مع السُنُن الاجتماعية الجارية؛ لذا فقد اجتازت بنجاح مرحلة إقامة ثورة كبيرة على الصعيد السياسي، إلاّ أنّها

إلى الآن لم تُصغ البرنامج الضروري لتبديل هذه الحركة الإلهيّة ـ السياسية إلى حركة ثقافيّة واسعة النطاق.

ومن الطبيعي أنّه بسبب التغاير الجذري بين مرحلتي النشوء والتطوّر، ليس بالمقدور الاستفادة من الأدوات المستخدمة أوان ولادة الثورة، وصرف النظر عن ضرورة تصميم أدوات جديدة. وإذا كان الأمر كذلك تتحوّل مرحلة التأصيل إلى مرحلة الرجوع إلى الزيغ والانحراف قبل الثورة، حيث تصنّف النظام السابق ضمن نظام التسلّط والهيمنة الدولية[1].

ومن المؤسف أنّ ثمّة بوادر لهذا الرجوع اللّامبارك يمكن تقصّيها في سياق برامج التنمية ونحوها. وعلاوة على ذلك، فإنّ علم الجمال الجماعي آخذ بالتحوّل إلى ما يتوافق والنظام الرأسمالي؛ لذا ما لم يُصَغ نمط الانتقال والأنماط المرحلية لمرحلة الانتقال تبعاً له، يتجسّد الشعار الإسلامي في حدّ لوحة جميلة فقط، ويُفرض على العلاقات الاجتماعية ودائرة عقيدة وعمل الناس لون من النفاق غير المقصود. ولا ينبغي الاندهاش إذا ما شاع اليوم بين بعض شرائح المجتمع، خاصةً الجيل الثالث الذي سمع نغمة انتصار الثورة وهو في مهد الطفولة، النزوع إلى ظواهر من قبيل عدم التقيّد بالحجاب الإسلامي أو الفنون الخليعة

---

(1) إنّ نظام التسلّط أو الهيمنة (Hegemony) يُراد به هيمنة دولة على باقي الدول دبلوماسياً أو عسكرياً. ولا ينبغي تناول هذه الهيمنة في طابعها الاقتصادي فقط، وإنّما يجب دراستها على المستوى الاجتماعي والسياسي والايديولوجي. يعتقد غرامشي، المفكر والكاتب الماركسي الايطالي، أنّ هيمنة الأثرياء لا تتأتّى عن طريق العوامل الاقتصادية فحسب، بل تتطلّب قوةً سياسيةً ونظاماً أو جهازاً عقدياً وايديولوجياً يقوم بتوفير متطلّبات إرضاء الشريحة الخاضعة للسلطة. (مقتبس من: أقا بخشي، «معجم العلوم السياسية»، ص 145).

والمغوية؛ ذلك أنّ المدراء يفتقرون إلى البرامج الّلازمة لتلبية المطالب الطبيعية المتصاعدة لأفراد المجتمع، وهؤلاء هم أنفسهم الناس الذين أثبتوا ولاءهم الشديد للدّين مراراً.

وإذا كان الأمر على هذا المنوال، ألا ينبغي بعد مضيّ ربع قرن من أداء الحكومة الإسلامية التأمّل في النسبة بين الدين والجمهورية الإسلامية بنظر الشعب الإيراني، وما هو تحليلهم لهذه العلاقة؟ إذا كانت الأكثرية المطلقة من الشعب ما زالت تقيّم هذه النسبة والعلاقة بشكل إيجابي، فلا غرو أنّه يمكن الدفاع عن النمط الموجود لديمومة الثورة الإسلامية، وتشييد صرح الحضارة الإلهية المنشودة؛ وإذا لم يكن هذا الترابط متّسماً بالشفافيّة المطلوبة، ألا يمكن التشكيك في المواضيع الأساسية لنمط برنامج التنمية؟

مرحلة الإنتقال هي مرحلة الإلتقاط بطابع توحيدي

لا نحتاج في اختبار حياة متفاوتة إلى العيش في أجواء ذلك المجتمع، وإنّما يكفينا اختبار نمط الإدارة الاجتماعية له في مجتمعنا، حينئذ سنذعن أكثر من أيّ إنسان آخر إلى نوع من «الاستاطيقا» المغايرة. وهذه الحقيقة تصدق على كلا نوعي المجتمع الإلهي والمادي؛ لكن بما أنّ النظام المادّي استطاع إنتاج مقوماته الجوهرية الثلاثة ـ المفاهيم والبنى والمنتوجات ـ لإقامة حضارته، بينما لم تتمكّن المجتمعات الإسلامية من تبديل المفاهيم الكليّة إلى مفاهيم بُنيويّة وعملية، وبالتالي إلى منتوجات علميّة وتكنولوجية، فقد اختُبر النمط المادي في غضون القرون المنصرمة في المجتمعات الإسلامية مراراً، وارتضى المسلمون النوع المادي للحياة؛ لكن من انتهجوا الأُصوليّة بكلّ ما للكلمة من معنى لفّقوا بين

هاتين المجموعتين غير المتجانستين، وصنعوا نوعاً من النمط التلفيقي، وكان غرضهم من استخدامه توجيه الحالة الراهنة غالباً لا الإنتقال من هذه الحالة المتدهورة. وعلى هذا الأساس وبكلمة واحدة: لا يمكن إطلاق اسم النمط الانتقالي الذي تحدّثنا عن ضرورته مراراً على مثل هذا النمط الالتقاطي؛ لأنّ هذا النمط يجب أن يكون قادراً على الذود عن إسلامية البرامج والأنماط المرحلية مع الاحتفاظ بالتوجّه الكلّي، لا أن يقوم بالإسراع بالرجوع إلى الوضع السابق. وفي الحقيقة لابدّ لمرحلة الانتقال من التزامن مع الالتقاط، وإن كان هذا الأمر لا يعني الرجوع إلى الماضي ونسيان الجهة التوحيدية الحاكمة على البنية الاجتماعية.

كانت هذه عبارة عن مقدمة لبحث أُسُس ومقوّمات هندسة الحضارة الإسلامية من أجل أن تتهيّأ الأرضية اللازمة للولوج في صلب البحث.

مقوّمات هندسة الحضارة الإسلامية

لقد حثّ القرآن الكريم المسلمين مراراً على التدبر والتفكير، ولا شك في أنّ أحد المصاديق التامة لهذا الأمر الإلهيّ التفكّر في تصميم نمط للبرامج في النظام الإسلامي، لكن هل عمل حكماء المجتمع الإسلامي ـ وهم أول المخاطبين بهذا الأمر ـ بذلك واقعاً؟

ولعلّ من دواعي السرور أنّ بعضهم[1] بذل جهوداً صادقةً في إطار وضع البنى التحتية لثلاثة أُسُس علمية في المدينة الإسلامية الفاضلة، واستطاع على مدى العقدين الأخيرين تصميم نمط جامع لمرحلة

(1) يمكن على سبيل المثال الإشارة إلى الأُستاذ العلاّمة السيّد منير الدين الحسيني الهاشمي (قدس سره)، مؤسّس مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية في قم.

الانتقال. ويمكن تلخيص المحاور الثلاثة لهذا الهيكل العلمي بنمط استنباط الأحكام الاجتماعية، ونمط ابتكار معادلات تطبيقيّة ونمط تصميم برامج تنفيذيّة، وإن لم يصل بعض هذه المحاور إلى مرحلة الكمال المطلوب. وعلى أية حال، فمن الضروري وجود متخصّصين على الأصعدة الثلاثة ـ الحوزة والجامعة والدولة ـ ليختبروا النظريّات الإنتاجية على أساس الأنماط الثلاثة المذكورة في المجال النظري والموضوعي، وفي حالة القبول والترحيب العام بها عليهم الإسراع بتطبيق برنامجهم الجامع للتنمية الاجتماعية ذات الأهداف الإلهيّة؛ وإلاّ فعليهم قبول وتطوير النظريات الموجودة في النمط الجامع، وعقد العزم على تثبيت نقاط القوة ورفع نقاط الضعف.

في هذه الصورة فقط يمكن الإقدام على تصميم نمط للانتقال في المجالات الاقتصادية والترابطية والإدارية المختلفة إلى جانب النمط الجامع المشتمل على الأنماط المذكورة آنفاً، حيث يتسنّى عبر ذلك الإسراع بالدراسات النظرية والمكتبية والميدانية.

غير أنّ النقطة المهمة تتمثّل بأن صحة جميع الأنماط الجزئية والآنيّة والانتقالية يجب أن تتوقّف على ذلك النمط الجامع الذي يشبه المظلّة الشاملة وأُشرب من فلسفة العمل. وفي الحقيقة، لا ينبغي في عمل أكاديميٍّ عميق التعاطي مع أنماط الحضارة المادية بطريقة صحفية، فيتمّ الإمساك عن تقديم نمط إيجابيٍّ وجامع في الوقت الذي تُهدم فيه أركان الحضارة الماديّة. طبعاً، إذا اقترنت الطريقة الصحفية بأخلاق التأهيل تغدو أمراً ضرورياً؛ لكن لا ينبغي الخلط بين دائرة التنظير ودائرة السياسة، فيُعمد إلى بيان المخاطر المترتِّبة على قبول الحداثة، وعدم تقديم حلول إيجابية إلى المجتمع، أو التعاطي مع هذا الموضوع أحياناً

بالإجمال والتمثيل. والواقع أنّه لا يمكن مجاراة المجتمع ورسم مساره عن طريق إبطال الأنماط الموجودة إلاّ لفترة قصيرة تبعاً لما يتناسب والقابلية الاجتماعية لآحاد ذلك المجتمع، فطالما لم يُقدّم إلى الناس كلام جديد تفقد الشعارات الجميلة والبرّاقة رونقها ومصداقيتها، وطرح كلام جديد وفاعل إنّما يصبح ممكناً في ضوء نمط جامع. لذا فإنّ وجود هذا النمط يعدّ أمراً ضرورياً للصحافة والإعلام أيضاً، حيث تُعتبر بمثابة قوة من القوى الرسمية والقانونية؛ ذلك أنّ هذا النمط هو الوحيد القادر على تبيين المبادئ الوضعية للانثروبولوجيا وعلم الاجتماع بشكل واضح، فيصبح أساساً ومبنى للتنمية الاجتماعية، وذلك رغم أن تطبيق البنية الفوقية على البنية التحتية في كلتا الحضارتين الماديّة والإلهيّة وبحث آثارها وتداعياتها تعدّ ضرورةً أُخرى يقع على عاتق نخب المجتمع وجوب دراستها بدقّة متناهية.

دراسة إجماليّة للصلة بين العلم وفلسفة الدين

النقطة الأُخرى الهامة في خصوص معرفة عميقة بالحضارة الموجودة وسلبيّاتها، وهندسة الحضارة الإسلامية وإشكاليّاتها، هي الالتفات إلى الصلة بين الدين والعلم[1] التي اتخذت شكلا دقيقاً ومنظماً

(1) لمزيد من البحث والدراسة حول هذا الموضوع، أنظر الكتب التالية:
أ ـ عبد العلي رضائي، «النظام الفكري»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1997.
ب ـ علي رضا بيروزمند، «العلاقة المنطقية بين الدين والعلوم التطبيقية»، طهران: أمير كبير، 1997.
ج ـ المعاونية الثقافية للطلاب الجامعيين، مجلس وزارة الصحة، «أُسُس وآليّات أَسْلَمة الجامعات»، طهران، 1997.
د ـ عبد العلي رضائي، «تحليل ماهية التكنولوجيا».

في غضون الثورة الصناعية وتكوين الحضارة المادية. وتأتي أهمية دراسة هذه الصلة من حيث إنّها من المقرّر أن تصبح محوراً لتشييد الحضارة الإسلامية وابتكار العلوم وتدعيم أركان الثورة المعلوماتية ذات التوجّه الديني؛ وانطلاقاً من ذلك لابدّ من إيضاح الصلة بين مقولَتي العلم والدين. وسوف نستعرض هنا جملةً من الأُمور بقدر الضرورة، ثمّ نتابع تسليط الضوء على دور الفلسفة في هذا المضمار.

علاقة الهدف النهائي للخلقة بالعلم والدين

من المهمّ الإشارة أولاً إلى أنّ أوصافاً حقيقيةً لا تُطلق على الملحد والمؤمن الملتقط إلاّ إذا قيس فعله إلى التوجّه الكلّي للخلقة. فللعالم خالق خلقه وفق خطّة وآليّة محدّدة من وجهة نظر المذاهب التوحيدية؛ وعليه فثمّة توجّه خاص يسود الكون، والانسجام معه يوجب رضا الخالق وفاعلية الفاعل، وعدم الانسجام معه يفضي إلى ضلال الفاعل ونزول العذاب من قبل الخالق؛ لذا فالملحد والمشرِك والكافر والمنافق هم من تناقضت أفعالهم مع هذا التوجّه بصورة علنية كانت أو سرية؛ بينما المؤمن والمتقي والمخلص هو من توافق روحياً وذهنياً وسلوكياً مع الهدف النهائي للخلقة. ومن هذا المنطلق، يمكن تعريف علاقات الأفعال بالتركيب بين سلوك الظواهر في جهة خاصة؛ ذلك أن العاصي المشغول بشرب الخمر إنما يرتكب عملاً ناشئاً من روح وفكر شيطانيٍّ لا يتواءم مع غاية الخلقة. وما هذه الغاية سوى رقيّ الإنسان والمجتمعات البشرية، ونيل مقام خليفة الله في الأرض، وعمل هذا الفرد مغاير تماماً لسلوك الإنسان الموحّد الذي ينبغي أن تسير روحه وجسمه وفكره في طريق التولّي التام بالولاية الإلهيّة.

وما مرّ آنفاً يصدق أيضاً في إطار أكبر يسمّى المجتمع؛ لذا فإنّ روح وفكر وسلوك كلّ مجتمع ـ وهو بطبيعة الحال متشكّل من وحدات إنسانية وعوائل ذات هويّة مستقلّة ومتقوّم بشخصية آحاد المجتمع ـ ستكون محظوظةً من توافقها مع نظام الخلقة، ومغبونةً من عدم توافقها معها. ولا شك في أنّ جناحَي العلم والدين يمثّلان أداةً لارتقاء الإنسان والمجتمع في مسيرة الخلقة إذا ما كانا يتغذيان من مصدر واحد، وينعمان بالتناسب اللاّزم مع الغاية النهائية، وفي المقابل متى ما وقع هذان الجناحان في فخّ التحريف والانحراف عن المسار الموعود سيكونان وبالاً على صاحبهما، ويسبّبان انحطاط البشر والمجتمعات الإنسانية.

لقد بُنيت الحضارات على أساس العلوم البشرية، واستطاع الإنسان إبراز نوع خاصٍّ من القناعات والعقائد الداخلية بأدوات العلم الشائكة والتقنية الأعمّ من البسيطة والمعقّدة في سياق صناعة الحضارة، ومن ذلك تحقّقت الحركة في إطار رضا خالق الكون. والوقوف على ثمرة كلّ حضارة ومعرفة نوع فاعليتها كاف لتحليل جوهرها وبنيانها الفلسفي والاعتقادي، وهذه هي الطريقة المتّبعة في مقام الابستمولوجيا والكشف عن المعرفة العلميّة البشريّة.

ويجدر القول إنَّ تحقّق في غضون القرون الأخيرة، وظهر في صورة الحضارة الفعلية، ليس بمستثنى من هذه القاعدة قطعاً؛ وإن كان يجب الإذعان إلى أنّ الحضارة الإنسانية حتى الآن لم تتمكّن من استثمار البُنى الدقيقة والمعطيات المتزايدة باستمرار للاتّسام بإحدى سِمَتي الإيمان أو الإلحاد. في هذه الحضارة، عُرّف كل من العلم والدين بشكل خاص مغاير للماضي؛ لكن المهم هو التمكّن من تحليل الأساس العلمي

والاعتقادي للحضارة الراهنة وفقاً لنمط فاعل لمعرفة الحضارة والتكنولوجيا.

دور التساؤلات بشأن العلم والفلسفة والدين

الآن، ولأجل تحليل كامل للعناصر الداخلية والخارجية المقوّمة لمجتمع أو حضارة ما، وبالتالي تعبيد الطريق لعرض تحليل جامع للهيكليّة والأهداف والأساليب المتّبعة، يتحتّم إعداد تساؤلات من قبيل ما يلي:

ما تعريف الدين وما حدوده؟ ما الرسالة الملقاة على عاتقه؟ ما هي المواضيع الهامة التي يبحثها؟ ما الأُسلوب المتداول لديه لبحث الموضوع المذكور؟ ما هو أساسه التاريخي وما مكانته الاجتماعية؟ أيخاطب عموم أفراد البشر أم فئةً خاصةً؟ ما هي مسيرة تطور الأديان وما فلسفتها التاريخية؟ و . . . .

ما تعريف العلم وما حدوده؟ ما هي رسالته وما هو موضوعه وما هو الأُسلوب السائد في العلوم البشرية؟ أيمكن إحلال العلم في موضع الدين أم أنّ لكلّ واحد منهما دائرته الخاصة لتلبية حاجات خاصّة في المجتمع؟ وإذا كان لكلّ دائرته، ما الصلة بين هاتين الدائرتين، أيّهما أساس وأيّهما تابع؟ ما منشأ ظهور العلم؟ و . . . .

هذا عيّنة من عشرات التساؤلات الحيّوية بشأن هذين الموضوعين، كما ينبغي تسليط الضوء على الفلسفة أيضاً إلى جانب الدين والعلم، باعتبارها موضوعاً معنيّاً بالبحث، فيُبحث عن تعريفها ومنشأها وموضوعها وأهدافها وأنواعها ومسيرة التحوّلات التي طاولتها وتكاملها، وأُمور من هذا القبيل.

لا شك في أنّ الإجابة عن كلّ واحد من هذه التساؤلات حريّة بالبحث والتأمّل؛ والأمر اليقيني هو أننا لو أرجعنا موضوع العلم إلى الطبيعة وموضوع الدين إلى ما وراء الطبيعة، أو اعتبرنا أنّ لهما دائرتين مستقلّتين عن بعضهما البعض، أو أنّهما دائرتان متقوّمتان ببعضهما البعض، فلابدّ لنا حينئذٍ من قبول حصول نوع من التأطير وترسيم الحدود بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة؛ لأنّ موضوع أحدهما ودائرته في هذه الحالة هي الأُمور الماديّة والحسيّة، بينما يكون موضوع الآخر ودائرته الأُمور غير الماديّة وغير الحسيّة. وبهذه الرؤية إلى هذين الموضوعين، والإيمان بوجود هوّة عميقة بين تعريف العلم والدين، لا يُتوقّع التصالح بينهما، بل لا يُتصوّر حتى التوافق الإجمالي بينهما أيضاً.

رؤيتان متغايرتان لأساس العلم والدين قبل النهضة وبعدها

يبدو أن تعريف العلم والدين قبل النهضة ـ خاصةً في المنظومة الإسلامية؛ حيث يمكن إطلاق اسم الحضارة عليها تسامحاً ـ يختلف تماماً عمّا هو فيها وبعدها. فأغلب العلماء آنذاك كانوا من المتسلطين على كلا نوعي المعارف الدينية والعلمية، ولا غرو أنّ مردّ ذلك بالدرجة الأساس إلى قلّة العلوم في تلك الحقبة؛ لكن العلّة الرئيسيّة لهذه الكفاءة الفردية والقدرة الاجتماعية هي ـ بلا شك ـ نوع الرؤية التي يحملها أُولئك لأساس العلم والدين. وفي الحقيقة كان لهم رؤية تصالحية للدمج بين العلم والدين، فسعوا لتعلّمهما معاً من أجل بلوغ الكمال الإنساني؛ لذا كان لمعظمهم منبران في آن واحد، فمارسوا الوعظ والإرشاد والهداية المعنوية للناس، وفي الوقت ذاته خلّفوا وراءهم تركةً رائعةً من العلوم والفنون، ورغم مضيّ بضعة قرون مازال بعض تلك المعارف

العلمية يتّسم بالحيويّة المطلوبة. وبكلمة واحدة: لطبيعة النظرة إلى تعريف كلّ واحد منهما تأثير عميق في صياغة نظريّة علم المعرفة (الابستمولوجيا). وكلّ هذا الاختلاف في المبادئ والمقوّمات والآثار مردّه إلى ما مرّ ذكره آنفاً، وبالتالي بوسعه بلورة نوعين من العلم، ونوعين من الدين، ونوعين الحضارة والتكنولوجيا.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأمر حدث في الألفيّة الثانية في كلا نوعي الحضارة: حضارة المسلمين[1] وحضارة الماديين، واليوم أصبح بالإمكان تقديم تحليل جامع عن أسباب نشوئها وتكاملها عبر نظرة ثاقبة إلى البُنى التحتيّة والأُسس لكلتا الحضارتين. ومما لا شك فيه أنّه يلحظ في هذه النظرة الهدف السائد، والأُسلوب المُتداول والمنشأ لكلّ منهما، ولا يقتصر الأمر على نظرة سطحية للآثار والمصاديق والمنتوجات فقط. ورغم أنّ ملاحظة الآثار ومستوى الفاعلية يُعدّ نوعاً من التحليل؛ إلاّ أنّه لا يحظى بالرصانة الكافية مقارنة مع ملاحظة المنشأ والأُسس والأساليب الحاكمة على كلّ حركة تاريخية واجتماعية. كما أنّ اقتطاع الهدف النهائي من نظام ما، وعدم إبداء اهتمام بالعوامل الداخلية والخارجية له، أو التقليل من أهمّيتها، يُعدّ نظرةً غير علمية أو ضعيفةً تقلّل من رصانة ذلك النظام.

(1) من العسير جداً إطلاق اسم الحضارة الإسلاميّة أو الإلهيّة على تلك الحضارة التي وُجدت خلال القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، والتي كان المسلمون روّادها؛ فوجود انحرافات جمّة في المسيرة السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمعات الإسلامية آنذاك، ونوع الحكومة الإقطاعية الدينية التي قلّما تناغمت مع محور الولاية الإلهيّة وأولياء الله المقربين، يدفعنا إلى استخلاص أنّ الحضارة المذكورة، على الرغم من قوتها الفائقة، كانت حضارة المسلمين لا حضارةً إسلاميةً.

التحجّر والتجدّد معلولان للغفلة عن دور العلم والدين في قيادة المجتمع

من نافل القول إنَّ نظرة عميقة من النخبة إلى المعضلات والإشكاليات التي تواجه المعارف البشرية الأعمّ من الدينية والعلمية كفيلة بخفض مستواها، وإحداث تغيّر في طبيعة التعاطي مع مقولتي العلم والدين. وإذا ما شهدنا اليوم أنّ البعض قد سقط في مستنقع التحجّر، والبعض الآخر قد انهمك في دوامة التجدد، وكان كلّ منهما يشبه الغريق اليائس فيحاول التشبّث بأيّ قشّة تصادفة، فينبغي قبل كلّ شيء تحليل ودراسة رؤيتهم لمقولتي العلم والدين والاستفادة من تجاربهم؛ وإلاّ كان مصيرنا إمّا الابتلاء بالتحجر وإمّا بالتجدد. وإذا ما كان من العسير تصوّر حقيقة أنّه بتغيير الأساس والمنهج والمقياس يمكن إحداث تغيير في أصل النظام، والحصول على نتائج ومحاصيل مغايرة، فإنّ الحضارة الماديّة الراهنة والتطوّر الهائل للعلوم والتكنولوجيا لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ لتغيير القبليات والمبادئ الوضعية لكلّ علم والمنهجيات و... تأثيراً مصيرياً؛ وعليه فإذا استُشعرت حاجة ضرورية لحضارة إلهيّة في الوقت الراهن بصورة أوسع، وأضحى من المقرر استخلاص فاعلية أكبر من التعبّد، وغدا القرب الإلهيّ ـ باعتباره هدفاً ـ محوراً للتنظيم والبرمجة والتنفيذ على صعيد الفرد والأُسرة والمجتمع، يتعيّن حينئذٍ على رجالات البحث والثقافة أن يضعوا في جدول أعمالهم ضرورة وجود ماكينة حسابية ذات مقاييس كمية وكيفية متفاوتة في مجال العلاقات الفرديّة والاجتماعية؛ وإلاّ تبقى مسيرة ترجمة واستهلاك العلم في المجتمعات الإسلامية تفرض نفسها على المسلمين كما في السابق، كمسيرة معتادة وقالب

مقبول لدى الجميع، وتؤخّر الحلم الذي راودهم بإقامة حضارة إلهية إلى سنين بل قرون عديدة.

وفيما يدور الحديث عن الحضارة الإسلامية، يجري البحث ـ في الحقيقة ـ عن تصميم وهندسة بناء جديد يُراد له أن يختلف في البنية والهيكلية عن بنى الحضارات الراهنة والسابقة. والواضح أنّ ما ألقى بظلاله على البشر اليوم كملاذ روحي وفكري وعملي في سياق حضارة الحداثة، يفتقر إلى التواؤم التام مع نظام التكامل الإنساني؛ فالمجرى التاريخي الحاكم على هذه المسيرة ـ وإن كان خاضعاً للحكمة والقدرة الإلهيّة ـ لا يتّفق والهدف الغائيّ للخلقة الذي هو التعبّد وتوسيع نطاقه في العالم. إنّ ما ذكر لا يعتريه الشك بوجه، لكن ينبغي إعادة قراءة العوامل والأركان الهشّة لهذا البناء الشامخ في مرآة الفطرة والعقل والتجربة البشرية ليتسنى تقييم نقاط القوة والضعف فيه. إذن، لا محيد عن إعادة النظر في المسيرة التاريخية الحاكمة على الحضارة المادية؛ إلاّ أنّ المهم هو أن هذا البحث العميق لا يُتاح إلاّ عن طريق إعادة قراءة للعصور التاريخية التي سبقت النهضة والثورة العلميّة والتي تلتها، فبتعقّل التطوّرات الحاكمة على هذه الحضارة يمكن إدراكها إدراكاً دقيقاً، ويتسنى معرفة سبل مواجهة تطّور المظاهر الماديّة.

دور الإطلاق والتشكيك في إيجاد التحجر والتجدد

رغم أنّ الحضارة الراهنة شُيّدت على أنقاض النظام الكَنَسي أو الدين المسيحي، ومع افتراض عدم وجود انحراف في أُسُس المسيحية الأصيلة، إلاّ أنّه لا يسعنا ادِّعاء أنّها من الناحية التاريخية ـ الاجتماعية قادرة على إقامة حضارة إلهيّة بكلّ معنى الكلمة؛ فهذه الديانة في الحقيقة

لم تكن تمتلك قابليّة صناعة حضارة شاملة ذات دوام تاريخي في البُعد الإلهيّ، بل من المؤسف أن التحريف طاول تلك الأُسُس الأصليّة أيضاً فجعلها شريعةً متلاطمةً في وضع لا يُحسد عليه. وكانت نتيجة هذا الانحراف الجوهري مُجانبة التعقُّل الأصيل[1]، والجنوح إلى العقل البسيط الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، فهو ليس عاجزاً عن الإبداع فقط وإنّما يحاول جعل الدين أداة للتوسّع وتحقيق المآرب والأهواء الخاصة. في الواقع، إنّ أرباب الكنيسة آنذاك وبعض القائمين على الشرائع في وقتنا الراهن يتغافلون عن حقيقة هامة مفادها أنّه لا ينبغي اعتبار فهمهم من الدين التوحيدي فهماً مطلقاً ومساوقاً لإدراك المعصوم(ع) للشريعة الغرّاء؛ وإن لم يكن الأمر كذلك، واستحوذت صورة الإطلاق على روح الإنسان، فأقلّ ما يُبتلى به غلبة التحجّر على فكر وسلوك الفرد والمجتمع. إنّ من يجعل فهمه للدين مطلقاً، وينأى بنفسه عن النسبيّة في الفهم، ولم يعتبر الشكّ طريقاً للوصول إلى اليقين، ويتّهم أصحاب الشك بالكفر والزندقة، فإنّه مخطئ لا محالة، ومن هذا القبيل ما قام به القساوسة المسيحيون آنذاك؛ إذ مهّدوا لمحاكمة غاليلو بجرم الارتداد وترك الكنيسة، وقد وقعت هذه المحاكمة عام (1633) واختتمت بإدانته. ومن جملة ما عوقب به غاليلو لزوم التبرّؤ من عقائد كبرنيك، وقضاء مدة في سجن عادي، ووجوب قراءة مزامير داود سبع مرات في الأُسبوع ولمدة ثلاث سنوات! ومن المحتمل جداً أنّ ما نُقل عنه أثناء استماعه لإدانته من قبل المحكمة ـ وهو قوله «رغم ذلك فإنّ

---

(1) وهو التعقّل الذي حثّ القرآن الكريم على التمسّك به في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة زهاء 313 مرّة.

الأرض تدور حول نفسها» ـ عار عن الصحة؛ إذ سئل في غضون المحاكمة أربع مرات: أما زلت متمسكاً بعقائد كبرنيك؟ فكان كلّ مرة يجيب بالنفي، مع العلم أنّ الكلّ يعلم أنّ هذا الجواب ليس عقيدته، وإنما يحتمل أنّ الضعف الناشئ من كبر السن والمرض، أو الخشية من التعذيب ألجأه إلى هذا الجواب. وعلى الرغم من أنّ عقائد كبرنيك وكبلر وغاليلو كانت بمثابة قنبلة انفجرت في العقائد الدينية والميتافيزيقية في القرون الوسطى، إلاّ أنّ نيوتن كان قد أطلق قبل مدة طويلة الشرارة الأولى لهذا الانفجار الذي تحوّلت به مدرسة أرسطو، وكل ما كتبه في الطبيعيات، إلى كتلة من الرماد، فافتقد الكتاب المقدّس قدرته وسيادته إلى حدّ كبير، وصارت المعارف الدينية المسيحية التي كانت تقف في طليعة العلوم أوراداً تدور على الألسن. والأنكى من كل ذلك بقاء سؤال: «ما المفهوم والهدف الأساسي للحياة؟» من دون جواب[1].

دور إيضاح العلاقة بين المعارف البشرية والدين في تحديد التحجّر والتجدّد

ومن المؤكد أنّ كلا اتجاهي الإطلاق والتشكيك ليسا من العقل والإنصاف في شيء، كونهما يعملان على إقصاء الإنسان عن الحقيقة؛ وعليه ينبغي على جمهور الناس المحرومين من مقام العصمة التمسّك بالنسبية في الفهم والإدراك. وفي هذه الحالة تكون قيمة إدراك كلّ فرد للدين متناسبة مع طهارة روحه؛ ومع ذلك يبقى فهم كل إنسان للدين

(1) نيل بستمن، «تكنوبولي/ Technopoly»، ترجمة صادق طباطبائي، طهران: اطّلاعات، 1996. اسم الكتاب (Technopoly) ويعني سيطرة التقانة على الحضارة والثقافة أو إخضاع كل أشكال الحياة الثقافية لسيادة التكنولوجيا.

معرفةً بشريةً لا يتحتّم تطابقها مع الدين. ولابدّ من الإذعان إلى حقيقة أن مستوى فهم البشر العاديّين لا يرقى إلى أُفق فهم النبي الكريم(ص) وأولياء الله المقرّبين(ع)؛ لذا يجب أن لا نصرُّ على فرض رأينا على الآخرين باعتباره فكرةً أصيلةً بنسبة مائة بالمائة ومطابقةً لأمر الدين. وعلى أية حال، فمعرفة الله أو أي ظاهرة أُخرى أمر نسبي بالنسبة إلى غير المعصومين(ع)، وتُعتبر بمثابة معرفة دينية فقط وليست عين الدين، ولا شك في أنّ معنى النسبية في الفهم لا يعدو عن ذلك، وما يحظى بأهمية كبيرة في هذا المجال هو كيفية مَنْهَجَة المعارف الدينية وفقاً للنسبية في فهم الدين. وإذا ما قُيّم الفهم البشري تبعاً لهذه الرؤية، تتّضح المكانة الواقعية للمعارف البشرية، وتتجلّى صلتها بالدين أكثر فأكثر. فالإنسان المتّصف بالبعدين الملكوتي والحيواني لا يقع في شرك الإطلاق متّهماً الآخرين بالكفر والشرك، ولا يسمح لنفسه بإلقاء الرحال في بيت الشك والتشكيك في كلّ شاردة وواردة. إنّ سلوك المنتجبين دائماً وما يحكم به العقل السليم، هو انتهاج الوسطية واجتناب الإفراط والتفريط، حيث تصون الإنسان من الوقوع في الزلل، وتجعله يخطو في مسيرة التكامل التاريخيّة.

ضرورة تسليط الضوء على بحث هدفية العلوم وأثرها في هندسة الحضارة

من النقاط المهمة الأُخرى في تشريح الحضارة الماديّة هي اهتمامها المفرط بالحسّ والتجربة والغوص في العلوم، حتى أنّه يمكن القول أنّ الحضارة الراهنة هي حصيلة لثورة علمية، وأُسس هذه العلوم ـ حسب اعتراف أكابرها وليس وفقاً للتدقيق الفلسفي في هذه الأُسُس، ولا

بالالتفات إلى منتوجاتها وآثارها ـ مفتقرة إلى ثقل من التدين والإيمان. وفي هذا الصدد قال نيل بستمن: «الثورة الصناعية نتاج وثمرة لعلم فرانسس بيكن، وكانت هذه الثورة محطّ أنظار الفقراء والمساكين، ولما أصبحت الماكنة إلههم الأساسي والحقيقي فقدت التصوّرات المتّصلة بالمشيئة الإلهية قيمتها الأُولى إلى حدّ كبير؛ وبالتالي اضمحلّ الايمان بثقافة وفكر يجمع بين القِيَم الخَلْقية والمُثُل العقلانية ضمن برنامج واحد، فتحوّل الغرب على أثر ذلك إلى مجتمع تكنوقراطي يتعذّر معه العودة إلى المرحلة السابقة»[1].

إنّ شجرة هذه العلوم التي تشكّل أساساً لهندسة حضارة كبيرة لم تغرس في أرض التوحيد ألبتة؛ إذ لم يتردّد في صواب هذا الادعاء أحد من الموحدين والفلاسفة وعلماء الفكر الغربي. إلاّ أنّ ما قد يُواجَه بالرفض القاطع من قبل عدد كبير من فريقي التوحيد والشرك هو ادّعاء هدفية العلوم.

فبعض مُنكري هذه النظرية يذهبون إلى أنّ العلم البشري في متناول أيدي الجميع باعتباره هديةً سماويةً أو اكتشافاً أرضياً، والدور الأساس لهذه العلوم لا يعدو عن كشف النقاب عن الوجه الغامض للقوانين الطبيعية. وبعبارة أوضح: الرسالة الأساسية للعلم هي كشف القوانين، وبما أن أيّ إنسان ـ مهما كان توجّهه ـ يستطيع إماطة اللثام عن تلك القوانين، يصبح الحديث عن هدفية العلوم ضرباً من العبث. أمّا الموحدون المناصرون لنظرية الكشف فيتمسّكون أحياناً ببعض الآيات والروايات التي تحثّ الإنسان على طلب العلم من المهد إلى اللحد،

(1) بستمن، المصدر السابق.

وضرورة تحصيله ولو من الكفر والشرك، ليستنتجوا أنّ العلم ليس هادفاً، بل هو متوافق مع كلّ شريعة، وموجود في كلّ مجتمع وفي كلّ زمن؛ لذا فالاستفادة من العلوم البشريّة حقّ الجميع، ولا يترك أثراً سلبياً في المجتمع المعتنق لعقيدة مغايرة، وليس له إلاّ مخرج ونتاج حيث يتوفّر له مشترٍ في كلّ مجتمع.

هذا مختصر لادّعاء كبير، وإن لم يكن وجهاً غير استفهامي لسؤال تاريخي ، فبعد الثورة العلمية الكبيرة التي حصلت في بلاد المغرب، وغيّرت نمط حياة الإنسان هناك تماماً وضاعفت من سرعة إنتاج وتوزيع واستهلاك العلم، أصبح في وقتنا الراهن سؤالاً مهماً وأساسياً[1]. والإجابة عن هذا السؤال والأسئلة المشابهة له تدخل في جملة أهداف الثورة الثقافية والثورة المعلوماتية التي تبشّر بابتكار علوم وتقنيّة إسلامية.

إثبات هدفية العلوم على أساس نظرية الكشف

إنّ النظرية المشهورة في دائرة العلم بين مفكري العالم الإسلامي ومن ذلك إيران الإسلامية، هي نظرية الكشف، وأتباع هذه النظرية يستندون إلى ما ورد في المصادر الدينية كقول الإمام الصادق(ع): «طلب العلم فريضة»[2]، أو «أُطلب العلم من المهد إلى اللحد» وغيرها، وذلك للاستدلال على أنّ العلم كاشف عن حقائق العالم؛ لذا لا يُصنَّف إلى إسلامي وغير إسلامي، فمعادلة رياضية من قبيل ($2 \times 2 = 4$)،

(1) بما أنّنا لسنا بصدد بسط الكلام في هذا المورد، نكتفي بالاشارة إلى هذا البحث الهام فقط.

(2) أُصول الكافي: ج1 ص30.

ونظرية كالنسبية لانشتاين، هي ذات شكل واحد في المجتمعات كافة، فلا معنى بعدئذٍ للتحدّث عن هدفية العلوم وتقسيم العلم البشري إلى إلهيّ وغير إلهيّ.

التأثير الحيوي للاختيار في تصميم وانتقاء المبنى والقانون والنتاج

قد يبدو للوهلة الأولى وجود تباين كليٍّ بين نظرية الكشف ونظرية هدفيّة العلوم، وعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكن الصحيح هو إمكان إثبات هدفية العلوم حتى على أساس نظرية الكشف أيضاً، فحسبنا في ذلك الالتفات إلى عنصر هامٍّ وأساسيٍّ بشأن نظام وعجلة إنتاج وتوزيع واستهلاك العلوم، ألا وهو عنصر الاختيار الذي يميّز الإنسان عن غالب الموجودات. والواقع أنّ هذا العنصر لم يُلحظ داخل عجلة إنتاج العلم قبل تبلور أُسس العلوم، وافترض الاختيار الإنساني متساوياً في كلّ تطوّر وعاملاً مؤثراً في إطلاق أيّ منتوج علمي، بحيث يمكن صنع أيّ منتوج في أيّ مجتمع وفي أيّ زمن من أيّ مبنى وأُسلوب وبنية علمية، وحينئذٍ يمكن إعطاء الحق لأتباع نظرية الكشف وإبطال نظرية هدفية العلوم وتقسيمها إلى إسلامية وغير إسلامية، حتى على صعيد العلوم التجريبيّة والأساسيّة.

أمّا لو اعتُبر عنصر الاختيار متغيّراً أساسياً، ومنذ أوان تبلور القبليّات العلمية التي تمثّل قوام نوع خاصٍّ من العلم بتوجه خاصٍّ اعتُبر هذا العنصر الحيوي نافذاً في أنّ الإنسان بإيديولوجيّته ورؤيته إلى العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة يسير باتجاه اختيار نوع خاصٍّ من الأهداف والقبليّات، ولو لم يكن تحقّق أيّ هدف متاحاً بأيّ أُسلوب علميٍّ كما

يزعم، وتعذّر بيعه في سوق العلم والثقافة في أيّ مجتمع مهما كان ذوقه في علم الجمال، فحينئذٍ لا يمكن اعتبار الحديث عن هدفية العلوم ادعاءً باطلاً أو مبالغاً فيه. وبعبارة أوضح: إذا ما أُخذ بنظر الاعتبار عنصر الاختيار من خلال طرح أسئلة محدّدة، ومنها: ما القانون الذي يكتشفه الإنسان من بين آلاف القوانين الطبيعية؟ وكيف يتصرّف في مناسبات الكشف؟ يمكن إذ ذاك التوصّل إلى نتيجة مفادها عدم اتّحاد رؤية أهل الإيمان وأصحاب الكفر بشأن كشف القوانين؛ لأنّ كلاً منهما يقبل لوناً خاصاً من علم الجمال، كما أنّ تعريف «الحسن» و «القبح» متفاوت في المنظومة الفكريّة لكلّ منهما.

تأثير الاختيار في مناسبات الكشف دليل على هدفيّة العلوم

لا بدّ من القول إنَّه إذا كان الاختيار الإنساني دخيلاً في مناسبات كشف القوانين، ومجرّد مكوّن من المكونات التبعية أو الفرعية، فلا مناص من توقّع نوعين مختلفين من العلم، ونوعين من التقنية وآخرين من الحضارة كذلك. ومن المدهش أنّ أصحاب نظرية الكشف يؤمنون بفوارق واضحة وكبيرة بين الكفر والإيمان في مقام المعتقدات، ويدافعون بقوة عن هذا التقسيم والتأطير؛ لكن، عندما يدور الكلام عن ابتكار العلوم التي تركت وقعاً كبيراً على كافة شؤون الحياة الفردية والاجتماعية كافة في عصرنا الراهن، إذا بهم يتناسون ذلك التقسيم العقدي، ويؤكّدون على انقطاع صلتها بميدان العلم والعمل، ويتحدّثون عن العلم المحايد ومنطقة الفراغ! وكأنّ الاختيار الإنساني مؤثّر في دائرة المعتقدات فقط ولا تأثير له في مقام ابتكار العلم الذي ينهل من المنشأ المعنوي نفسه!

مما لا شكّ فيه أنّه في مقام كشف القوانين ذات الصلة بإنتاج منتوجين مختلفين تماماً ناشئين من مادة أوليّة واحدة ـ كالخمر والخل ـ يتحرّك الإنسان الموحّد لكشف القانون بشكل مغاير لتحرّك الإنسان الملحد؟ فلو كان جميع أهل الأرض موحِّدين، هل كان الاختيار الإنساني يميل نحو كشف القوانين غير المتوائمة مع الفطرة؟

التعامل الدائم بين الدافع والقانون

في ضوء ما ذكرنا آنفاً، لا تقتصر كفاءة الاختيار الإنساني على فئة خاصة من القوانين الطبيعية؛ فاختيار الإنسان متفاوت تماماً على الصعيدين المذكورين، ويعمل بشكل حياديٍّ وغير مؤثّر. ولا ريب في أنّ وجود آلاف القوانين الطبيعية بتوجهين كلّيين وناتجين نهائيين يكشف عن وجود رؤيتين ودافعين واختيارين متفاوتين. وفي الحقيقة فإنّ وجود قوانين متفاوتة دليل قاطع على وجود نوعان متغايرين من الاختيار لدى الإنسان وبالعكس، كالظمأ الذي هو بمثابة إحساس داخليٍّ والماء الحاكي عنه في الخارج، ووجود الدافع والقانون أيضاً في الداخل والخارج يشبه ذلك إلى حدّ ما حيث ينتج نوعين من الكشف من باطن أُسلوبين ومبنيين مختلفين. وبعبارة أُخرى: ليست القوانين وحدها تختلف عن بعضها البعض ولا الصلاحيات البشريّة، بل إنّ نمط التحّرك من ذاك الدافع الداخلي إلى هذا القانون الخارجي متفاوت أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك، فلمَ لا ينبغي الاستفادة من ضربين مختلفين تماماً من البنية العلمية لكشف القوانين الطبيعية؟

وهنا يُطرح السؤال: طالما أنّ الإنسان يعتبر عبادة الله تعالى مرتكزاً لحاجته وإشباع غريزته، ويسعى دائماً لمواءمة دوافعه وأفكاره وسلوكه

معها، لمَ يجب عليه العمل على كشف قوانين تتناقض تناقضاً واضحاً مع قناعاته ومعتقداته؟! وهذا هو حال من يُعتبر عبادة الدنيا مُرتكزاً له ويطمح للكشف عن قوانين تنسجم مع روح الطغيان والجحود؛ وعليه، فللدافع دخلٌ في انتخاب كلّ واحد منهما، وبما أنّ الدنيا تستبطن على قابليتي الكفر والتوحيد معاً، والمدّ الإلهي يشمل طائفتي المؤمنين والملحدين في مدة عالم الدنيا[1]، فكلّ واحد منهما بوسعه ـ حسبما يقتضي حاله ـ أن يقطف من ثمار قوانين الطبيعة ما ينظّم به أمر معاشه من أجل تطوير أمر القُرب أو البُعد. ومما لا شكّ فيه أن انتقاء القوانين الطبيعية يخضع لقدرة دوافع واختيار الإنسان. ونوع القانون الطبيعي ـ في الحقيقة والواقع ـ يتبلور في ضوء نوع الدوافع الإنسانية، وإذا ما ارتضينا نظرية «الكشف» أيضاً فإنّ الإنسان في ظلّ هذه الدوافع الخاصة يعمد إلى نوع خاصٍّ من القوانين حيث وضعت ـ وفقاً للحكمة الإلهية ومن باب رحمة الله الواسعة ـ تحت تصرف كلا الفريقين المؤمن والملحد؛ فأمّا المؤمن فيسعى لكشف القوانين التي تحظى بالرضا الإلهي، وأمّا الملحد فيحاول كشف القوانين التي تلبّي شهواته وأهواءه المختلفة، ومن الطبيعي أنّ للزمان والمكان دوراً كبيراً في تلبية المتطلّبات الروحية والفكرية والجسمية لكلا الفريقين.

تحليل الحاجة المشتركة لدى المؤمن والملحد

بناءً على ما تقدّم من كلام، لا يُستبعد توفّر نوعين من أدوات الإشباع الحسّي لتلبية حاجة مشتركة ـ ظاهراً ـ بين المؤمن والملحد، ما

---

(1) قال تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ﴾ [الإسراء: 20]، لذا فكلتا الطائفتين تحظيان باللطف والإمداد الإلهي لتتوفّر بذلك أرضية امتحان الإنسان في دار البلاء والفتنة.

يؤدّي إلى نتيجتين متفاوتتين أيضاً؛ والدليل على ذلك أنّه لا معنى للحاجة المشتركة وفقاً لنظرة عميقة للموضوع، فلا يمكن التحدّث عن الاشتراك والتطابق في ظلّ الفارق الأساسي بين شخصية الملحد وشخصية الموحد على صعيد الدافع والفكر والسلوك. فرغم أنّ حاجاتهما ـ خاصة الشؤون الجسمية كالأكل والشرب واللبس والسكن والزواج و . . . . ـ متشابهة، لكن بما أنّ هذه الحاجات في النهاية حُدّدت في إطارين مختلفين من البنية، ونشأت من نظامين متغايرين للاختيار، لا يمكن حينئذٍ التحدث عن الحاجة المشتركة والإشباع المشترك بالتبع. وفي الحقيقة إنّ حاجة أُولئك مختلفة وأداة تلبيتها كذلك؛ سواء فسرنا هذه الأداة بالقانون الطبيعي أم بالعلم والتكنولوجيا أو بكليهما.

وَمَثل هذه الحقيقة مَثَل جزءٍ ما إلى كلٍّ ما، حيث يختلف هذا الجزء عنه في كلٍّ آخر. فعلى سبيل المثال، يحتوي كلّ من محرّك السيارة ومحرّك الدرّاجة النارية على نظام للكهرباء والإحراق ونقل الطاقة و. . . كما يتكوّن كلّ منهما من قطعات متشابهة في الاسم نحو الدينامو وشمعة الإشعال والمفحّم (الكاربراتور) و. . . ؛ لكن لا شك في أنّه لا يمكن استخدام مفحّم السيارة للدراجة النارية التي تعمل بآليّة مغايرة، رغم أن عمل المفحّم ـ ظاهراً ـ هو واحد في كليهما. وكذا الحال في الحاجة المشتركة حسب الظاهر كالأكل مثلاً لدى إنسانين متغايرين من ناحية البنية الروحية والذهنية والحسية حيث نشأت من اختيارين متفاوتين؛ فحين يرتضي الإنسان الموحد الإيمان والتوحيد في شؤونه الفردية والاجتماعية كافة يكون قد سخّر روحه إلى إرادة أسمى تتجسّد فيها السعادة والشقاء تبعاً لرضاه وسخطه؛ لذا وافق الإنسان الموحد على وجود خطوط حمراء في حياته الفردية والاجتماعية، بينما تفقد تلك

الخطوط معناها، أو تتضاءل إلى أبعد الحدود وتبقى في الهامش بالنسبة إلى الإنسان الملحد. ومن الطبيعي أن استغلال الموحّد للطبيعة واللّذة، والاستياء من الحياة والأدوات والقوانين التي يستخدمها لتسخير الطبيعة، يختلف تماماً عن استغلال الملحد لها، حيث ينطلق الأخير من اختيار متفاوت، ويختلف لديه نظام الدافع والفكر والسلوك، وكذا نظام القيمة والإدراك والعلم.

التفاوت في نظام الأولويذات دليل على التفاوت في نظام الحاجة والإشباع

طالما أنّ نظام أولويات الحياة متغاير بنظر هذين الفريقين، فلمَ لا يكون لديهما نوعان مختلفان من البنى والأدوات المختلفة لبلوغ هذه الأولويات؟ وهل أن وجود أوليات متفاوتة في نظام الاحتياجات عند الموحّد والملحد أمر اعتباري ليتسنّى لنا ـ حينما يدور الكلام على أدوات تلبية تلك الاحتياجات واختلاف هذه الأدوات ـ أن نحكم بكون نظرية «هدفية العلوم» غير منطقية، وندافع بشراسة عن الحياديّة في مجال العلم والتكنولوجيا؟

وإذا لم يكن الملحد يراعي أدنى خط أحمر للرضا أو السخط الإلهي، فيأكل ويشرب ويلبس كلّ ما يحلو له، ويحدّد أولويةً خاصةً في نظام الاحتياجات لديه من أجل بلوغ هذا الهدف، ويجعل عبادة الله تعالى أمراً تبعيّاً على هامش لذائذه الفردية والاجتماعية؛ وإذا كان الموحّد يؤمن أنّ الدنيا مزرعة الآخرة، ويعتبر التعبّد الإلهي والإخلاص محوراً للحياة والموت والوجود والعدم، فهل يمكن مع ذلك التصديق بضرورة كل منهما من نفس القوانين والأدوات نفسها ومن العلم نفسه؟!

إنّ العقل السليم يحكم بوجود تفاوت ماهَوي بين هاتين التشكيلتين وتالياً بين أدواتهما التنظيميتين، ولا يراد من هدفية العلوم ـ حتى على أساس نظرية الكشف ـ غير ذلك. وفي الحقيقة، لا يمكن التصديق بأنّ الإنسان الموحّد يفكّر على شاكلة الإنسان الملحد؛ لأنّ الأول ـ فضلاً عن إيمانه بوجود الله تعالى ـ يرغب بتطبيق أوامره ونواهيه في كل شؤون حياته الفردية والاجتماعية، ولا يبيح التساهل في هذا الخصوص مطلقاً. وبعبارة أوضح: يجب عدم قصر متعلقات «العدل والظلم» على الشؤون الفردية فحسب من وجهة نظر الموحّد، وإنّما يجب تطبيقها في الشؤون الاجتماعية كافة؛ لذا لا يمكنه أن يخضع للأمر والنهي الإلهي على صعيد العلاقات الفردية، بيد أنّه يشعر بالارتياح من تلك الأوامر والنواهي في اختيار وقبول نمط الحياة الاجتماعية. إنّ ما أقرّه الإنسان الموحّد في تصوير هرم «الحاجة والإشباع» باعتباره محوراً، هو حاجة العبد إلى المعبود؛ فعندما تكون أهمّ حاجاته الارتباط بالله تعالى يتحدّد مسار تبلور وتكامل حاجاته حول هذا المحور، وتبرز العبودية كحجر أساس لبناء الحاجة والإشباع؛ وذلك خلافاً للإنسان الدنيوي الذي يجعل الاستفادة من مشتهياته النفسية، وتكامل عجلة الحاجة والإشباع المادي، أساساً لجهوده الاجتماعية، ويبحث عن استقامة هرم الحاجة في سياق تعريف ماديٍّ للعدل والظلم. وكلا الفريقين ـ طبعاً ـ يقتفيان أثر نوع خاصٍّ من الدافع والفكر والعمل، ويتابعان قدراتهما البحثيّة والتعليميّة والتبليغيّة وفقاً للأهداف المادية أو الإلهية، وبالضرورة يحقّقان نوعاً خاصاً من الفاعلية في مجال كشف القوانين الطبيعية. وهذا هو معنى سيادة الدافع على كشف القانون حيث يؤول إلى إنتاج لونين مختلفين من العلم والتكنولوجيا والحضارة. وفي هذه الحالة، لو كان كلّ واحد من الفريقين بصدد الاستفادة التامة من المكتسبات العلمية والتكنولوجية

للطرف المقابل، فلا ريب في أنّه سيواجه الحيرة بل التناقض في العقيدة والعمل في مواصلة مسيرة الرقيّ لمجتمعه، وبالتالي سيمرّ بمرحلة من السكون والانحراف والرجعيّة.

وبكلمة واحدة: يرجع قبول نظريّة هدفية العلوم إلى ملاحظة قدرة اختيار وإرادة الإنسان في النظام الروحي والفكري والجسمي للفرد والنظام السياسي والثقافي والاقتصادي للمجتمع أيضاً، ومن يرفض هذه النظرية بشكل كليٍّ أو جزئيٍّ فهو في الحقيقة غافل عن ملاحظة الارتباط والدخل المؤثّر للإرادة في النظم المذكورة، وهو بذلك يبطل الدور المحوري للإرادة في رسم صورة الفرد والمجتمع. وإذا تأمّل الإنسان ـ موحّداً كان أو ملحداً ـ بإنصاف في البنية الفردية والاجتماعية له ولمجتمعه فلن يتوصل إلى أقل مما ذكر آنفاً.

مناهضة نظريّة هدفيّة العلوم، التاريخ والجذور

يبدو أن أنصار نظريّة هدفيّة العلوم هم بين علماء الغرب الماديّين غالباً أكثر منهم بين علماء المجتمعات الإسلامية الموحّدين غالباً، ومردّ ذلك إلى التجربة الناجحة للنهضة في خصوص ابتكار العلوم اعتماداً على أسس مادية وتأثيرها الكبير، هذا من جهة، ومن جهة أَخرى يجب اعتبار رواج نهضة الترجمة والاقتباس والتقليد في أوساط علماء العالم الإسلامي وبلاد المشرق في العصور المتأخّرة عاملا لفكرة مناهضة هدفيّة العلوم، حيث تزامن ذلك مع ضرب من الجمود والتحجّر ومقارعة تغيير السُنن والثورات العلميّة والثقافيّة.

وغنيّ عن القول إنه يمكن دراسة أسباب هذا النوع من الجمود ودراسة خلفيّاته، فمن خلال تعقّب الجذور الفلسفية والمنطقية للعلوم في بلاد المشرق ـ خاصةً العلوم ذات الصبغة الإسلامية ـ طيلة الإثني عشر

قرناً الماضية، تُعاد قراءة الطبقات الباطنية والمخبوءة للجمود والتحجّر، وأسباب رواجه في المجتمعات الإسلامية. فمن حقّ الإنسان أن يتساءل: لمَ اتّسمت حركة العلوم الشرقية وخاصة العلوم الإسلامية طيلة هذا التاريخ الطويل ـ ولا سيما منذ ظهور النهضة إلى الآن ـ ببطء ملحوظ؟ وحتى لو اتّصفت بسرعة محسوسة في معظم المجالات في غضون القرن الأول وحتى الثامن الهجري، فهي لم تستطع وضع تقنية متلائمة والقوانين الإلهيّة، وبشكل إجماليٍّ إمّا أنّها بقيت في إطار الحاجات الفردية والردّ على الشُبهات العقائدية، وإمّا أنّها ـ حتى لو ألقت نظرةً عابرةً على العلاقات الاجتماعية ومتطلّبات المجتمع ـ لم تتمكّن من وضع وابتكار علوم وتقنية مناسبة، لئلاّ تجد المجتمعات الشرقية ـ والمسلمة بالذات ـ نفسها اليوم ذائبة في شعاع الحداثة.

وفي الواقع، إنّ ما ذكر ليس مجرّد شعار، بل يمكن إقامة آلاف الأدلّة والبراهين النظريّة والعملية لإثباته، أبسطُها إحساس معظم المجتمعات الشرقية بالتفاعل والانحلال في نظام الحداثة؛ وما سوف يأتي ليس هو الدليل الوحيد لتحديد أسباب الجمود الحاكم على العلوم الشرقية، وإلاّ فثمّة أدلّة أَخرى كثيرة على الصعيد النظري والتاريخي والاجتماعي و . . . قد ذُكرت في الكتب الأُخرى[1].

(1) منها على سبيل المثال:

أ ـ عبد العلي رضائي، «النظام الفكري»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1997 م.

ب ـ مرسيا إلياد، «الثقافة والدين»، مقالات مختارة من دائرة المعارف، مجموعة من المترجمين تحت إشرف بهاء الدين خرمشاهي، طهران: طرح نو، ج 1، 1995 م.

ج ـ مهدي جلشني، «من العلم العلماني إلى العلم الديني»، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 2001 م.

د ـ علي رضا بيروزمند، «العلاقة المنطقيّة بين الدين والعلوم التطبيقيّة».

إشاعة الفكر اليوناني في العلوم الإسلاميّة
من أهم علل إخفاق المسلمين في ابتكار العلم

لا بدّ من الذكر أنّ الفكر الأرسطي والمنطق الصوري، بصفته نمطاً لتأهيل بنية الفكر الإنساني ـ خاصةً ابتداءً من القرن الهجري الثاني؛ حيث أخذت العلوم اليونانية تتدفَّق بشكل هائل إلى ميدان العلوم الإسلامية ـ يمكن اعتباره أحد الأسباب والعلل المؤديّة إلى تخلّف المسلمين بل وغير المسلمين أيضاً في مجال ابتكار العلم وتشييد صرح الحضارة الإلهيَّة. ربما كان باستطاعة الفكر الأرسطي في اليونان القديمة تلبية نظام الاحتياجات البسيطة آنذاك في سياق حضارة عريقة، فكان بمثابة أداة مناسبة بأيدي المنظّرين وقادة المجتمع في تلك الحقبة؛ لكن لم يعد بمقدور هذه الأداة القديمة أن تكون معوّلاً ومرتكزاً لتأسيس علوم إسلامية تطبيقية وتطوير العلوم الإلهيّة في المجتمعات الإسلامية. لكن أياً كانت العلة (حيث سنتعرض لذلك بالتفصيل في الفصل الأخير من هذا الكتاب)، فإنّ هذه الحادثة المشؤومة قد وقعت في دائرة ابتكار العلوم الإلهيّة، وألقت بظلالها الثقيلة على أغلب العلوم الإسلامية، وظهرت في صورة رواج فكر الإطلاق في الفهم. وعلى هذا الأساس «سعى الفلاسفة الغربيون أيضاً إلى تكبيل رسالة الوحي ـ ذلك الإنجاز الرائع للأديان ـ بمنطق أرسطو، ومن ثمّ إعاقته عن الحركة»[1].

ولم يتأثّر المسلمون فقط بهذا الفكر، بل انطلاقاً من أنّه نشأ في بلاد الغرب واليونان القديمة تحديداً، فمن الطبيعي أن يتأثّر به العلماء المسيحيون أيضاً قبل علماء الإسلام، وقد بلغت ذروة ذلك في التحجّر

---

(1) غارودي، المصدر السابق.

الذي ساد نظام الكنيسة في القرون الوسطى. أمّا بعد عصر النهضة والتجدّد فقد كُسر طوق التحجّر بظهور فكرة النسبية في الفهم، وانكشفت لعلماء الغرب الفاعلية المحدودة للفكر الأرسطي في وضع القبليّات والمنهجيّات والمفاهيم والمعادلات التطبيقية المؤثّرة؛ لكن هذا الفكر بقي مُلقِياً بظلاله على المجتمعات الإسلامية والعلوم الإلهيّة، وعلى الرغم من التطوّر الكمّي والكيفي لأغلب العلوم العقلية بل والتجريبية أيضاً في شتى أصقاع البلدان الإسلامية، لكنها لم تستطع توفير الأرضية اللازمة لحضارة فاعلة ومستمرة. وعلى الرغم من أنّ بعض العلوم كأُصول الفقه والفقه والكلام والتفسير (خاصة في مجاله العقلي) و . . . قد اصطبغت بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالمنطق الأرسطي وفلسفة أصالة الماهيّة، ثمّ أصالة الوجود، وتمكّنت الحوزات العلمية في الدول الإسلامية ـ خاصة العراق وإيران باعتبارهما قاعدةً للتشيّع ـ من توسيع نطاق العلوم ومنحهما عمقاً أكبر، ففُتحت آفاق جديدة أمام العلوم الإسلامية عبر رؤى كبار العلماء كالشيخ الطوسي والسيّد الرضي والسيّد المرتضى، ثمّ تلاهم الشيخ الأنصاري (ونظريته المعروفة حول الحكومة والورود)؛ إلاّ أنّ هذه الحركة لم تفلح في اكتساب العمق اللازم لإحداث ثورة معلوماتية عظيمة على صعيد العلوم العقلية والنقلية والإنسانية، بل وحتى الأساسية والتجريبية، وذلك لأسباب عديدة أحدها حكومة المنطق الأرسطي.

ثلاث رؤى متفاوتة لطريقة ابتكار العلم والتنظير الإسلامي

من المفيد القول: إنَّ معظم أقطاب العالم الإسلامي وفقهاء العلوم الإسلامية ما كانوا يؤمنون بتدخل العلماء الحوزويّين في العلوم

التطبيقية للمجتمع، ولا يرون ضرورةً لمتابعة أصل الموضوع؛ وذلك بفعل قبولهم بالفكر اليوناني، وخضوعهم لنظرية الكشف. كما أنّ عدداً من هؤلاء كانوا يرون أن تلبية المتطلّبات الفردية والاجتماعية أعمق من رفع الشبهات العقائدية والوعظ والخطابة والأخلاق؛ وعليه لم يكونوا يشعرون بأنّهم مبسوطو اليد في هذا المضمار. وثمّة فئة من الطائفة الأخيرة كانت تقصر تطوير العلوم الإسلامية في دائرة المُعاش على التصرّف والتدخّل في بعض قضايا العلوم الغربية فقط وخاصةً العلوم الإنسانية، ولم تكن ترى ضرورةً لتدخّل الدين والعالم الديني بصورة مؤثّرة وكاملة في دائرة المُعاش؛ لذا حكمت بضرورة تطوير العلوم الإسلامية في مجال العلوم الإنسانية كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس و . . .، أمّا سائر مجالات العلوم فبدليل أن العلم التجريبي لا يقسم إلى إسلامي وغير إسلامي، فقد أوكلتها إلى علماء آخرين هم من أنصار المذهب الحسّي غالباً. ومن جهة أُخرى، لم يحرز هؤلاء نجاحاً يذكر في مجال العلوم الإنسانية أيضاً؛ لأنّهم بدلاً من التوجه العميق لقبليات العلوم، والتصرّف فيها، عمدوا إلى الاكتفاء بتعديل بعض القضايا العلمية فقط، والحال أنّ تشكيلة العلوم المادية عبارة عن وحدة تركيبية مستقلّة، ولا يمكن توقّع حدوث معجزة علمية من خلال الولوج إلى بعض أقسامها العلمية وإجراء تعديل على جزء منها[1].

وفي هذا الإطار، ثمّة فئة أُخرى من نخبة المجتمع الإسلامي كانت تعتبر أنّ تلبية الحاجات الاجتماعية، والتدخّل في مجال المعيشة، يتحقّق

(1) طُبّق هذا النموذج بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران في سياق شعار «الثورة الثقافية»، إلاّ أنّه لم يؤتِ ثماره كما ينبغي أبداً.

بالتصرّف في جميع البُنى التحتية والقبليّات المنهجية للعلوم المادية، وتفسّر العلوم الإسلامية بأوسع من النطاق الضيّق المصطلح عليه اليوم. ويرى هؤلاء أنّ لازم هذا الأمر إصلاح جادّ للبنية التحتية العقلية للعلوم الإسلامية، ومجانستها مع كلام الوحي، كما أنّ هذه الثلّة من العلماء تؤمن بأنّ الوحي هو الأساس، وترى أنّ العلوم الإسلامية الرائجة في مجال إنتاج الحكم والمعادلة والمنهج تفتقر إلى الفاعلية، وأحد أسباب هذا التخلّف سيادة فكر الإطلاق المستورد، ونفي النسبية في الفهم ما يفضي إلى نوع من الجمود والتنسّك؛ ذلك أنّ هذا الإطلاق أضحى اليوم مؤثّراً إلى درجة كبيرة في مجال الفقه، واستنباط الأحكام الإلهيّة حتى حدّد دائرة الفقه بالعلاقات والاحتياجات الفردية وعلاقة الفرد بخالقه، وإذا ما كانت لديه نظرة محدودة إلى الأُمور الاجتماعية والمسائل المستحدثة، فبما أنّه لا يمتلك الأداة اللاّزمة للردّ عليها في ضوء الفقه الموجود، فقد سعى إلى وضع بلسم على الآلام الاجتماعية بشكل مؤقّت عبر تمسّكه بالأدلة القرآنية والروائية العامة، وتوسيع دائرة الأحكام الثانوية من باب الضرورة والمصلحة و . . . ؛ ففيما تجنّب هؤلاء العلماء تعطيل الأُمور الاجتماعية، حاولوا التوصّل إلى آليّة مؤقّتة للخروج من الضغط الاجتماعي. ومن الطبيعي حينئذٍ تحديد وحدة تركيبية جديدة من العلاقات الاجتماعية، حيث تنطوي على رشحات من نورانية الوحي من جهة ولا تسلم من تأثير المعادلات والمفاهيم المادية من جهة، أُخرى.

إنّ نتاج الإطلاق في الفهم الذي خيّم على المباني الفلسفية والمناهج المنطقية والعلوم الإسلامية، هو نوع من الالتقاط غير المقصود الذي فرض وجوده على النظام الاجتماعي للمسلمين، وأسفر عن سلوك متناقض بين أبناء المجتمع في البعدين النظري والعملي. وعلى هذا

الأساس، من الطبيعي أن يُقتبس على سبيل المثال نوع من نمط بناء المدن يتناقض تماماً مع القِيَم الاجتماعية المتأصلة، ولا شك في أن هذا النمط تمّ تصميمه في بيئة أخلاقية أُخرى، وربما كان يمثّل هناك أُنموذجاً مثالياً يُحتذى به؛ لكن السؤال الجوهري هو: أيمكن الاكتفاء بالاستنساخ المحض أو تزيين هذا النمط أحياناً من دون إجراء تعديل أساسيٍّ عليه؟

كما أنّنا نتساءل: ما علّة هذه الإشكالية الاجتماعية التي اجتاحت اليوم المجتمعات الشرقية عموماً والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص؟

من الأفضل عدم قصر التساؤل المذكور على معضلات وإشكاليات المجتمعات الشرقية، إنما يجب تعميمه على المجتمعات المادية كافة، وتقييم بروز هذه التناقضات الثقافية في المجتمعات التابعة وظهور النزعة المادية في المجتمعات المتبوعة بدقّة أكبر. من هنا، فإنّ ما تقدم في تاريخ العلوم والفلسفة المادية منذ عصر النهضة بوسعه أن يكون جواباً وافياً عن هذا التساؤل؛ لكن بغية التوضيح أكثر، يمكن تسليط الضوء على موضوع علاقة الدين والعلم والفلسفة، فمن شأن ذلك إنارة الزوايا المظلمة للتساؤل المذكور. ومناقشة هذا الموضوع في الحقيقة هو بمثابة بيان لمسألة هدفيّة العلوم بعبارة أُخرى.

علاقة الثابت والمتغير بالعلم والفلسفة والدين

لعلّ من الأسئلة التي امتزجت بتاريخ العلم والدين، هو السؤال عن علاقة الثابت والمتغيِّر وإيضاح طبيعة هذه العلاقة، فطرح هذا السؤال التاريخي بالنسبة إلى بعض الخواص ما زال يمثّل تحديّاً فكريّاً كبيراً وأمراً

حريّاً بالاهتمام، وبحلٍّ لغزه يمكن إدراك حقيقة الدين والعلم والفلسفة والعلاقة التي تربط بينها. لكن، لمَ صار الأمر كذلك؟ ولمَ يحظى هذا السؤال بهذا القدر من الأهمية؟ وما دخل العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة بهذا الموضوع.

اختلاف تعريف «ماهيّة الأمر الثابت» من المنظور الإلهي والماديّ

يعود منشأ هذا السؤال إلى البحث للعثور على قاعدة رصينة ومستحكمة للمتغيّرات اللامتناهية في عالم الكون. وفي الحقيقة فإنّ كلاّ من أُولئك الذين يؤمنون بذات الباري تعالى على أنّها أمر ثابت، وأُولئك الذين يؤمنون بالمادة بدلاً منه تعالى، وينزّلون الشأن الربوبي إلى درجة إله مُحال على التقاعد، ويعتقدون باختصاصه بدور الحدوث فقط، أو الذين لا يؤمنون بهذا الإله الضعيف من البداية ويعتبرون وجود المادة غير محتاج إلى وجود الله الحكيم القادر، كلّ أُولئك يجدون أنفسهم بحاجة إلى مرتكز ثابت في مجال توجيه حركة الأشياء وصيرورتها من الحالة «أ» إلى الحالة «ب»، وتقديم تعريف صحيح عن «الزمان والمكان»؛ ليستطيعوا بذلك نسبة هذا العالم المشحون بالتغيير والزاخر بالصيرورة إلى آمن، مستقرٍّ وثابت يخلو من الحركة التي تشاهد في الأشياء المادية، ليتسنّى إدارة الكون طبقاً لخطة ثابتة. وهؤلاء في الحقيقة يعرفون جيداً أنّ تحويل متغيّر ما إلى تغيير آخر ـ وإن حظي بشأن أرفع في عالم الإمكان أيضاً ـ ينتهي إلى التناقض وعدم التغيير.

وبعبارة أوضح: العالم المليء بالحركة والمفتقر إلى أمر ثابت، يشبه الشيء التائه في الفضاء، حيث يتحرّك بلا هدف، وتتقاذفه الرياح من

مكان إلى آخر، ومصيره الضياع والفناء. ووجود أمر ثابت للمتغيرات اللاّمتناهية في عالم الإمكان يعكس وجود هدف غائيٍّ لصيرورتها وتكاملها، وبالتالي فإنّ كلّ تلك التغييرات تأخذ اتجاهاً محدّداً في ظلّ هذا الأمر الثابت.

وفي الواقع، لا يوجد فيلسوف مثقّف لا يدافع عن ضرورة وجود أمر ثابت لمواصلة الحركة في عالم الإمكان؛ لكن البحث الأهم في هذه القضية هو «ماهيّة» هذا الأمر. ومن يؤمنْ بالمادة، ويصرّ على الفلسفة المادية، يعزُ حقيقة هذا الأمر الثابت إلى مادة تتّسم بخصوصيات ذات الباري تعالى! ولا شك في أنّ هذا تناقضٌ، كما يمكن تسرية النقض المتعلّق بثبات المادة إلى هذا الأمر الوهمي الثابت؛ وعلى أيِّ حال فالفريقان ـ الموحّد والملحد ـ يسعيان إلى تعريف الأمر الثابت.

بعد الذي ذكرناه سالفاً، نصل إلى طرح السؤال الرئيسي، وهو: كيف يمكن ربط هذا الثابت بمتغيرات متنوعة، وأنّى تتسنّى نسبة ما له ذات وحقيقة متفاوتة تماماً مع ماهيّة المتغيّرات، إلى تلك المتغيّرات؟ لقد شغل هذا السؤال أذهان الفلاسفة من مختلف المسالك والمشارب، كما شغل أذهان العرفاء بنحو آخر، ثمّ أجاب كلّ واحد منهم عنه حسب معتقداته، منها على سبيل المثال نظريّة «الحركة الجوهريّة وتشكيك الوجود» للمرحوم الملاّ صدر الشيرازي (قدس سره) صاحب نظرية «أصالة الوجود» أيضاً[1].

---

(1) لدراسة أصل الموضوع ومقارنة آراء الحكماء والفلاسفة الإلهيّين وغير الإلهيّين في هذا الخصوص، أنظر: «فلسفة أُصول أُسلوب التنظيم»، أكاديمية العلوم الإسلامية في قم، 1986 م.

الدين هو الموجّه للمعارف الفلسفية والعلمية للبشر

من المهم الإشارة إلى أنّ ما يتّصل بموضوع البحث الجاري يرجع إلى علاقة الدين والعلم والفلسفة، وإذا ما تمّ التأمل والتدبر جيداً في هذا الخصوص، نجد أن مردّ هذا البحث إلى موضوع «العلاقة بين الثابت والمتغير» القديم.

ولمزيد من الإيضاح نقول: إنّ الدين باعتباره مجموعةً من الأوامر الإلهيّة من وجهة نظر الإنسان الموحّد يجب أن يكون محوراً لاتجاه العلوم والفلسفة كونها أُموراً في حال التكامل. ورغم أن الدين أمر في حال التكامل أيضاً، وتتضاعف قابليّته بالبلوغ الروحي والفكري للمخاطبين بكلام الوحي، إلاّ أنّ المنشأ الأساس يجب أن يعين الجهة الحاكمة على الأديان والمعارف البشرية. وكما أنّ الذات الإلهيّة ـ من وجهة نظر الموحّدين ـ أمر ثابت يتكّفل بقيادة حركة الكائنات، ويكون مآلاً لثبات وتكامل الأُمور، فكذا دينه الذي هو عبارة عن كلام الوحي، ويأخذ على عاتقه الهداية وتوجيه تنمية المجتمعات البشرية على مرّ التاريخ، ينبغي أن يكون محوراً لكل المعارف البشرية التي تمرّ بمرحلة التغيير ـ الأعم من العلم والفلسفة[1] ـ وتتكفّل بإدارتها.

تفاوت المتغير الأساسي في المعرفة التوحيدية والإلحادية

إنّ ما حدث في أوساط غير الموحّدين ـ خاصة في عصر النهضة ـ لم

(1) لا يخفى على أهل الخبرة التفاوت بين موضوع وهدف وتعريف العلم والفلسفة، ولا داعي إلى إيضاح أنّ الفلسفة باعتبارها مهداً وأساساً للعلوم قادرة على تحديد قبليات وقوام العلوم والمعارف البشرية، وفي الحقيقة يتلخّص دور الدين في توجيه الفلسفة ودور الفلسفة، في تحديد إطار وأُسُس العلوم والمعادلات التطبيقية.

يقتصر على عدم منح الدين دوراً محورياً في المعارف البشرية وهندسة الحضارة الماديّة فقط، وإنّما حمل رؤية سلبية للدين في مجال تنظيم المعيشة والعلم، والفلسفة قبل ذلك أيضاً، وتطرّق لتحليله على هامش أحد الأقسام العلميذة في سياق موضوع من بين مئات مواضيع علم الاجتماع. وما حصل في هندسة الحضارة الغربية هو ضمور ما من شأنه أن يصبح محوراً لتشييد حضارة جديدة في زاوية مجانبة التوحيد، وسماح العلم والفلسفة الحسيّة المبتنية على التجربة الماديّة لنفسيهما بتحليل أقدس وأشرف وأعمق المفاهيم المزدانة بكلام الوحي! وفي هذه الحالة، من البديهي أن يصبح الإنسان ومعارفه الحسيّة ـ بدل الذات الإلهية المقدسة ـ أمراً ثابتاً، وتعدّ المفاهيم النورانية للوحي أُموراً متغيّرة بدل المخلوقات والمعارف البشرية. وهذا قلب لهرم المعرفة البشرية، حيث استُبدلت زواياه الأصلية بالفرعية والتبعيّة، والحال أنّه في كل معرفة دينية «الدين» هو أصل و«الفلسفة» هي فرع و«العلم» تابع لهما؛ إلاّ أنّ هذه النسبة في الهرم المادي مقلوبة إذ حلّ فيها كل من الدين والعلم محلّ الآخر.

وقد ذهب الماديّون أبعد من ذلك فزعموا عدم تدخّل الدين في علم الكون (الكوزمولوجيا)، حتى أن كبلر دعا إلى ضرورة الفصل بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية، فلا ينبغي ـ بزعمه ـ فسح المجال للملائكة والأرواح ونظريات القدّيسين كي ينوجدوا في علم الكون، (الكوزمولوجيا)، فكتب في رسالة الهيئة الجديدة: «وأمّا بشأن نظريات القديّسين حول الموضوعات الطبيعية فلا يسعني إلاّ القول: إنّ الميزان في المعارف الدينية والإلهيّات هو النقل، وفي الفلسفة هو العقل.

وقد ردّ كبلر على كلام لأحد القديّسين حول الأرض فقال: «الحقيقة بالنسبة إليّ أكثر قدسيةً من جميع هؤلاء؛ فرغم الاحترام الذي

أكنّه لكل علماء الكنيسة، إلاّ أنني أثبت لهم عن طريق الفلسفة أنّ الأرض كروية وتردها القوى من الجهات كافة. وهذه الكرة الأرضية عبارة عن ذرذة صغيرة تتحرّك بسرعة فائقة بين الكواكب السيارة الأُخرى».

وببيان هذه العقيدة استطاع كبلر أن يخطو أولى خطواته باتّجاه تأسيس التكنوقراطية، فكانت نغمة فصل القِيَم الأخلاقية عن الأُسس العقلية لديه في غاية الوضوح والصراحة. ورغم أنّ صدى هذه الدعوة التي شكّلت أساساً للتكنوقراطية كان مهماً ومحوريّاً؛ إلاّ أنّها على كلّ حال، تُعدّ بمثابة خطوة صغيرة في هذا المجال»[1].

وفيما «ذهب بايريس ووليام جيمس وجون ديوي إلى أنّ البراغماتية (الذرائعية) هي فلسفة الديمقراطية، اعتمد النظام التربوي لديوي على لزوم تربية البشر بحيث يكونون قادرين على مواصلة الحياة في مجتمع قائم على النشاط الحرّ والتجارة الحرّة. ويجب عدّ أفراد كهؤلاء أُناساً تكنوقراطيين مطلقاً مع قطع النظر عن الغايات والأهداف الأخلاقية، وفي مجتمع كهذا سيكون النمو الاقتصادي هو الهدف والغاية الأخلاقية الوحيدة. وذهب سارتر إلى أنّه يمكن إدراك حقيقة متعالية وراء المادة، ولكن هذه الحقيقة ليست هي الله، بل العالم»[2].

«في مثل هذه الأجواء، يختلف تعريف الحجيّة المبيّنة لعلاقة الثابت والمتغيّر والموجِّهة للحركة واتخاذ الموقف والارتباط والحقائق التي من هذا القبيل، عما يحدَّد في كلام الوحي والعلم والفلسفة المبتنية عليها.

---

(1) نيل بستمن، «تكنوبولي/ Technopoly»، ترجمة الدكتور صادق طباطبائي، طهران: اطلاعات، ط 2، 1996 م.

(2) غارودي، المصدر السابق.

وعندما يجري تصرف بهذا المقدار في المفاهيم البنيوية، ويُؤسَّس بنيان العلوم والفلسفة بشكل آخر، تُكتشف ثلّة أُخرى من القوانين الطبيعية لتلبية نظام الاحتياجات، ويُصاغ نظام معيشي مغاير لما يمكن تحديده في مجتمع ديني ترجع الحجيّة فيه إلى كلام الوحي. ويمكن القول أنّ العالم قابل لوجود حضارتين متغايرتين فيه في آن واحد. ومع أنّ الأديان التوحيديّة كاليهودية والمسيحية الأصيلة لم تكن تمتلك القدرة اللاّزمة لبناء حضارة إلهيّة، كما لا يتوقّع من المذاهب الأربعة لأهل السنّة أن تقوم بمعجزة في صناعة النُظُم؛ إلاّ أنّ الشريعة العَلَوية الغراء التي تستمد الامكانات الهائلة ـ بالقوة وبالفعل ـ من الفقه الجعفري تتمكّن لا محالة من صناعة النُظُم وقيادة المجتمع على أكمل وجه، وما الثورة الإسلامية المباركة في إيران إلاّ قبسٌ منيرٌ من هذا المصدر الإلهي اللاّمتناهي»[1].

وبعبارة أوضح: لا شك ولا ريب في أن الشريعة المحمّدية والعَلَوية الأصيلة تمتلك المؤهّلات اللاّزمة لتحويل القوانين الكلّية إلى قوانين تطبيقية لهندسة الحضارة الإلهيّة، وهذه الحقيقة تكشف عن فاعلية الفقه الشيعي؛ إذ يُمكن الكشف عن قدرته الفائقة، ومضاعفة فاعلية الدين في المجال الموضوعي، من خلال تنقيته وتشذيبه من الفكر الأرسطي.

تعريف الأمر الثابت والقوانين المتغيّرة

يمكن التحدّث دفاعاً عن قادة النهضة المادية، واعتبار ضعف أهل التوحيد، في تسليط الضوء بدقة على علاقة الأمر الثابت بالقوانين

---

(1) أنظر: مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، «الفقه التقليدي وصناعة النظم»، قم، 1997م.

المتغيّرة أحد العلل الرئيسة لإقبال الغرب على الحسّ وقلبه هرم المعرفة البشرية عامداً. كما يمكن الزعم أنّه لا وجود لقانون ثابت في العالم ليصل الدور إلى بيان العلاقة المذكورة، وإنّما الأمر الثابت الوحيد الذي يُقطع بوجوده ويستحق الدفاع هو «جهة العبودية»؛ بمعنى أن غير الله تعالى لا يستحق العبودية ولا يمكن عبادة غيره، والقانون يبيّن كيفية هذه العبودية، ومن المسلّم به أنّه لا معنى للثبات فيه في أي زمان ومكان. لكن ضعف أهل الشريعة التوحيديّة، وعزم أهل السلوك المادي في تصميم مناخ جديد من تدبير المدن، لا يخفى على أحد من ذوي الألباب في كلتا الصورتين، وهذا بلا شك من أسرار نجاح الحضارة الغربية في إقصاء الدين.

اشتراط نشوء القوة بصياغة مفاهيم ومعادلات تطبيقيّة

لا ينبغي التغافل عن نقطة هامة هي ادّعاء هندسة حضارة إسلامية من دون التسلّح بالعدّة اللاّزمة لاستنباط الأحكام الاجتماعية ومن دون إنتاج معادلات تطبيقية وصياغة منهج متكامل مساوق لادّعاء علماء الكنيسة قبل عصر النهضة، حيث كانوا يزعمون إدارة المجتمع الذي يمرّ بمرحلة من التطوّر، ويسعون إلى تفنيد كبار العلماء والمفكّرين ككبرنيك وغاليلو وكبلر ونيوتن و . . . اعتماداً على المفاهيم السالفة.

إنّ قياس مذهب التشيّع وثقافته الغنية إلى المسيحية وثقافتها قياس غير صائب؛ غير أنّ الموضوع الأساسي في هذا المجال هو الفلسفة الوجودية لأداة بلوغ هذا الهدف النبيل في النظامين المادي والإلهيّ. ولقد تمكّن الغرب من تحقيق ذلك عبر تأسيس فلسفة ومفاهيم تطبيقية، واستطاع القيام بثورة في مجال العلم والوعي اعتماداً على القيم المقبولة

لديه. واليوم، وقد عاد بصيص الأمل ـ بعد أمد طويل ـ إلى قلوب أهل التوحيد في ابتكار العلوم وتأهيل الثورة المعلوماتية والنهضة الثقافية الوهّاجة، يتعيّن إعادة النظر في الأدوات السابقة التي تميزت بالكفاءة اللاّزمة في زمنها، حيث نُقل التوحيد إلى الجيل الراهن بهذه الأدوات نفسها؛ ذلك أنّ ضآلة كفاءة المفاهيم الموجودة لا تقلل من المسؤولية المُلقاة على عاتق علماء المجتمع الإسلامي على صعيد الحوزة والجامعة والدولة.

وعلى الرغم من أنّ تلك المفاهيم كانت قادرة في برهة ما على إيوائنا في كوخ ثقافيٍّ صغير، فإنّ التحدّث عن المفاهيم القديمة والإصرار على فاعليّتها غير مطابق لحكم العقل والشرع، بعدما غدت ناطحات السحاب العلمية تضاهي علوّ المعرفة البشرية في عصرنا الراهن، وذلك لأنّ أحد مصاديق «القوة» في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[1] هو تأسيس مفاهيم علميّة وصياغة معادلات تطبيقية متناسبة والنظام المتنامي للاحتياجات التكامليّة للبشر في مجال التوحيد.

بيد أنّ هذا الكلام لا يعني تجاهل قُدسيّة مصادر الوحي فحسب، حيث انتظمت بعض العلوم الإسلامية في ضوئه، وهو الذي وضعها لدى علماء الحوزة في القرون العشرة الماضية باعتبارها أهم المصادر المعرفية، بل هو يستشعر الإصرار على أنّه إلى الآن لم تتمّ الاستفادة اللاّزمة من هذا المصدر الأزلي بما يتناسب والمتطلّبات التكاملّية للبشر كماً وكيفاً. ولا شك في أنّ قدرة البشر لم تبلغ هذا الحدّ أبداً؛ لذا لم تستشعر في أيّ وقت مضى ضرورة لتأسيس مفاهيم أكثر فاعليةً تستطيع

---

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

مواجهة هذا المنحى من الاحتياجات. وإذا كان الحديث في التاريخ البشري القديم يدور حول ضرورة هندسة حضارة إسلامية فإنّ مفهومه قطعاً يتغاير مع ما يُدَرك اليوم.

ويجدر القول هنا أنّ عدم قبول هذه الحقيقة يشبه إلى حدٍّ ما تفنيد العلماء الماديين في المائتي عام الماضية بشأن أبحاث الفيزياء التطبيقية أو الالكترون والذرّة و. . . حيث لم تستشعر الحاجة إليها من جهة، ولم تصمّم مفاهيمها البنيوية بعد من جهة أُخرى. وعليه، كما يجب اعتبار مسيرة تطوّر العلوم المادية أمراً هاماً، ويجري الحديث عن ضرورة تلاؤمها مع الحاجات البشرية، ففي مجال مسيرة رقيّ العلوم الإسلامية (بالمعنى الأعمّ للكلمة، حيث يمكن تعديتها إلى دائرة التجربة والحسّ في ضوء نظرية هدفية العلوم)، ينبغي الدفاع عن ضرورة فاعلية المفاهيم الإلهيّة ومواكبتها للعصر.

وبعبارة أوضح: يجب دائماً الأخذ بعين الاعتبار القدرة التاريخية للمجموعة المبحوث عنها، ومن ثمّ إبداء الرأي وفقاً لذلك؛ حيث إنّ علم وقوة كل الأنبياء الإلهيّين لم يكونا يبلغان علم وقوة خاتم الأنبياء(ص)، ومع ذلك كانوا جميعاً يعدّون في زمنهم أكثر الناس تعبّداً وعقلانيةً. إنّها السنّة التاريخية التي جعلت الإنسان لم يُخلق بشكل مطلق وإنّما ينمو بالتدريج في إطار الزمان والمكان. وفضلاً عن أنّ بعض النظريات كنظرية «التكامل التاريخي» تدافع عن الرؤية الأخيرة، يمكن الالتفات أيضاً إلى ما جرى في المجال الحسّي على مدى القرون الماضية من حضور البشر على وجه البسيطة، لإدراك صواب تلك الرؤية، وأنّ التكامل هو الحركة الحاكمة على التطوّر المعرفي والتجربي للبشر، وأنّ

النسبيّة في الإدراك ونفي الإطلاق هما الحقيقة الجارية في مسيرة التطوّرات المعرفية، حتى غدت آثار هذه الحقيقة لا تُلاحَظ في تبلور وتطوّر العلوم الحسيّة للبشر فقط، بل تُشاهَد في فهم غير المعصوم للدين أيضاً. ومن البدهي أنّ علم المعصوم(ع) بالدين يختلف تماماً عن فهم غير المعصوم له؛ لأنّ القدرة الوجودية للمعصوم تمثّل القدرة للتاريخ بأسره، وهي تتفوّق دائماً على روح وفكر وعمل الآخرين ـ حتى النُخب والنوابغ ـ ذلك أنّ الوجود المقدّس لهؤلاء حاكم على مجرى التاريخ برمّته ومتسلّط عليه كما أنّ فعلهم ليس كفعل الإنسان الاعتيادي، بل هو فعل تاريخي؛ لذا فإنّهم يخاطبون التاريخ ككل لا مرحلة خاصة منه، والحال أنّ روح وفكر وعمل غير المعصوم مغلوبة للزمان والمكان، ومحصورة في ظرف من مرحلة تاريخية معينة. ومن هنا تتجسّد الحاجة الملحّة لإرسال الرسل باعتبارها سبيلاً للهداية، وفي هذا السياق فقط تُفسر قضية التطوّر التاريخي للبشر.

بيان العلاقة بين العلم والدين وتأثيرها في تحليل أركان الحضارات

لعلّ من أهمّ الأمور في تحليل أُسُس الحضارة الموجودة، وأُسلوب هندسة التمدّن المادي بعد عصر النهضة، هو تسليط الضوء على بعض الموضوعات من قبيل «هدفية العلوم» و «العلاقة بين الثابت والمتغيّر»، والأهم منها «بيان العلاقة بين العلم والدين»، حيث بوسعها أن تكون بمثابة مصباح مضاء بيد العلماء والمنظّرين وصنّاع الحضارة الإسلامية ليتمكّنوا في ضوئه من قطع الطريق المظلم نسبياً بتعقّل مقرون بالتعبد، وليتزودوا من تجارب القرون الوسطى التي تمثل مرحلة سيادة الدين على العلم ومن ثمرات عصر النهضة العلمية التي تعدّ قرون سيادة العلم على

الدين من أجل سلوك طريق المستقبل الطويل، وأيضاً ليتجنبوا تفريط التحجر وإفراط التجدد، ويرسموا وينتهجوا طريق الوسطية الذي يعتبر نقطةً مثاليةً لحضور متزامن للعلم والفلسفة والدين. ومن الجلي أنّه سيستفاد في هذا المجال من الحدّ الأقصى لقدرة الوحي باعتباره متغيراً أساسياً في هندسة الحضارة الإسلامية، ومن قابلية العلم أيضاً بصفته تابعاً لهذا المتغيّر؛ أمّا الفلسفة فستؤدي دورها كحلقة موصلة بين التابع والمتبوع.

وفي الحقيقة، يجب أن تمتلك «فلسفة العمل أو الصيرورة الإسلامية» قدرةً للحضور المتزامن في الدائرتين النظرية والعملية بكل ما للكلمة من معنى، وتكون من جهة أداة لإثبات المعاد من أجل إثبات المعتقدات الدينية، ومن جهة أُخرى أداة للارتقاء بالمعاش من أجل إثبات الكفاءة الدينية. وبعبارة أوضح: تستمد فلسفة الصيرورة أو النوعية الإسلامية حيويتها من الوحي، وتعدّ لسان الشريعة بنظر العلماء الموحّدين من جهة، ومن جهة ثانية تصدر الأحكام بمحضر من العلم، وتعتبر أداةً للمعيشة بيد المنظرين المؤمنين.

الفلسفة والعلم في إطارهما الديني أداة لإدارة المجتمع دينياً

من نافل القول إنَّ مجموعة مترابطة ومنسجمة من الدين والفلسفة والعلم، أو القيمة والإدراك والعلم، بوسعها أن تنهي ـ وإلى الأبد ـ القهر التاريخي لدائرتي المعاش والمعاد البشري؛ لكن شريطة أن يكون هذا التعايش والتسالم مرتكزاً على الوحي ومصوّراً لعصر جديد من التديّن الذي يختلف تماماً عن قرون الجاهلية الصليبية. وهذه هي السيماء الحديثة للحضارة الإسلامية، حيث ستجد الفلسفة والعلم مكانتهما في

ضوء الدين التوحيدي الأصيل، ويعدّان أداةً مؤثّرةً في أيدي صنّاع القرار في النظام الإسلامي لإدارة المجتمع على أساس الأحكام الإلهيّة بدلاً من دفعهما إلى الإنزواء والعزلة. وفي هذه الحالة فقط يتسنّى الإدّعاء أنّ إدارة المجتمع متّصفة بوصف الدين، ومتأطّرة بكلام الوحي.

الدين الجامع هادٍ لفطرة وعقل وغريزة الإنسان

على الرغم من أنّ النُظُم الليبرالية والاشتراكية، طرحت، حتى الأمس القريب، نوعاً مغايراً من التعايش بين الدين والعلم، إلاّ أن التأمل في أُسُس الحضارة الراهنة يسهّل إدراك حقيقة مفادها أن دائرة حكومة العلم البشري واسعة جداً بحيث لم تترك مجالاً لتألق الدين. وفي هذا السياق يقول صاحب كتاب (Technopoly): «إنّ ثمرة قرن من الجهد العلمي عبارة عن فقد الثقة بعقائدنا، بل تضييع أساس عقيدتنا؛ فلا شك في أن ما يُشاهَد فوق تلال هذه المفاهيم المندرسة (المفاهيم القدسية) وعلى قمة تلك الأنقاض، لا يعدو عن التكنولوجيا»[1].

ومن دواعي السرور أن عدم تحقّق شعارات أتباع العلم في إيجاد الرفاه العام والعدالة الاجتماعية و. . . قد وفّر أرضيةً مناسبةً للخروج من عصر سيادة التكنولوجيا والعلم والدخول في ميدان القيم والدين.

لذا، تُشاهَد اليوم بوضوح موجة عارمة ومستوعبة بين المثقفين والمفكرين أيضاً، كما أنّ ظهور تيارات فكرية وسياسية بل وحركات تعسفية، كالجيوش الحمراء في الدول الأُوروبية، يكشف عن تلك الحقيقة؛ لكن التجربة أثبتت أنّ كل هذه التيارات تبدي بعد مدة عجزها

(1) نيل بستمن، المصدر السابق.

عن تحقيق آمالها وأُمنياتها الداخلية، وتوجّه الجيل الحائر إلى وجهة مغايرة. وعلى الرغم من وجود الإعلام القويّ الذي يدعو لسيادة التكنولوجيا، ويمارَس لصدّ الشريحة الشابة عن الدين، ظهرت في الآونة الأخيرة موجة من تحركات الشباب باتجاه الكنيسة؛ فكتبت صحيفة «بولتون» الألمانية المتخصّصة بالشؤون السياسية والاقتصادية في عددها (2986) الصادر بتاريخ (16 / مارس / آذار 1993): «نسبة من يزورون الكنيسة مرة في الشهر على الأقلّ في مختلف بلدان العالم ممن يتجاوزون سن الثامنة عشرة تتوزّع كالتالي: اليابان (12)%، فرنسا (17)%، إنجلترا (23)%، ألمانيا (35)%، هولندا (40)%، كندا (45)%، إيطاليا (48)%، إسبانيا (53)%،أميركا (69)%، المكسيك (75)%. . .»، وكتبت هذه الصحيفة أيضاً في عددها (2975) الصادر بتاريخ (22 ديسمبر / كانون الأول 1992): «. . . أكد استطلاع جديد للرأي على تصاعد سخط الشعب الأميركي من البرامج التلفزيونية، فصوت (70)% منهم على أنّ برامج التلفزيون آخذة بالتدنّي، و (62)% منهم على أنّ التلفاز يروّج للانحلال الخلقي، وشدّد ثلثا المشاهدين على أنّ القنوات التلفزيونية لا تروّج للقِيَم التي يؤمنون بها. وحصدت البرامج المتضمّنة لمشاهد من الخلاعة والعنف أكبر نسبة من الاستياء والتذمّر، فأعلن (64)% من الأهل (4% أكثر من العام السابق) أنّهم يحجبون أولادهم أحياناً عن البرامج التلفزيونية؛ بينما أكد (19)% منهم فقط (وقد كانت النسبة 23% عام 1991) على ضرورة منح الأطفال تمام الحرية في اختيار القنوات التي يشاؤون . . .».

كما جاء في العدد (2976) الصادر بتاريخ (5 يناير/ كانون الأول 1993) من هذه الصحيفة، نقلاً عن رئيس هيئة التحرير في قناة CNN

الأميركية تيد تيريز قوله: «التلفاز أكثر الوسائل المتاحة هدماً للثقافة والمجتمع»؛ ففيما تتصاعد وتيرة حاجة الإنسان إلى التحلّي بالقِيَم النبيلة والأخلاق السامية نجد أنّه ـ كما قال نيل بستمن[1] ـ: «إذا أطلقت صفة أخلاقية على شخص ما أو وصف بالتمسّك بالأخلاق في هذا النظام، يعدّ هذا العمل إساءة وإهانة». وبالنظر إلى هذه الحقيقة، نرى أنّ وسائل الإعلام تعتبر التمسّك بالمبادئ الخُلقية والالتزام بالمعتقدات الدينية اتّجاهاً أُصولياً وتعمل على محاربته.

ومن ناحية أُخرى، فإنّ الديانتين المسيحية واليهودية تفتقران إلى المؤهّلات اللاّزمة لتأسيس نظام اجتماعيٍّ متعدّد الأبعاد وجامع الأطراف بصورة منسجمة، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي أطلق ادّعاء امتلاك مثل هذا النظام، وأثبت عملياً قدرته على ذلك. وبقطع النظر عن بعض الانحراف والزيغ الذي حدث في مراحل مختلفة من التاريخ، والمساعي المحمومة التي حاولت نسبة ذلك إلى الإسلام، فإنّ الناظر إلى تلك الوقائع بعين الإنصاف والطالب للحقيقة، يدرك جيداً تناقض تلك الانحرافات مع أُصول وفروع الإسلام ومبادئه وأُسسه أيضاً، وثمّة عدد من حكماء العالم الغربي تعاطوا مع الإسلام من هذا المنطلق، واعترفوا بهذه الحقيقة، منهم الكاتب هيربرت هيلرنغاوس حيث كتب دراسة حملت عنوان «ازدهار الإسلام» في كتاب تحت عنوان «العالم الإسلامي»[2]، ضمّ عدداً من الدراسات بشأن الإسلام وأبعاده المادية والمعنوية، وجاء في هذه الدراسة:

---

(1) نيل بستمن، «Technopoly»، ص 171.

(2) (Die Wrlt Des Islam)، دورناخ في سويسرا، دار النشر Goetheanum: 1989.

«. . . اليوم يواجه الغرب المندهش والقلق قدرة هجومية عنفيّة وتحركاً شاملاً جديداً من قبل الإسلام. بهذه العبارات ومثيلاتها تقدّم أغلب وسائل الإعلام تقارير خبرية عن أحداث واقعية تدور في إيران وتحبس الأنفاس في الصدور. . . ولا شك في أنّ الشعب الإيراني يثق تمام الثقة بقادته وأثبت عملياً تمسّكه بالصفات الحميدة والخصال الأخلاقيّة والمعنوية للإسلام . . . وإذا ما أردنا إدراك ما يدور في البلدان الإسلامية ـ وإيران أحد الأمثلة البارزة في هذا المجال ـ فما علينا إلاّ الاعتراف بهذه الحقيقة والتعرّف على هذه الصورة للإسلام . . . إنّ آيات الوحي الإلهي في القرآن التي تعدّ بمثابة أوامر لازمة تدفع الإنسان إلى تمهيد السبل لبلورة تلك الحقائق على وجه البسيطة بقوة الإيمان . . . والقرآن ليس كتاب أحكام فردية، ولا يختص بالآخرة فقط، وإنّما ينظّم الحياة الاجتماعية للبشر في هذا العالم على أساس الأحكام والقواعد الإلهيّة. . . في هذه الإيديولوجية لا تمتاز الدنيا عن الآخرة. . . وإن طرح سؤال عن علة ازدهار وتألق الإسلام في عصرنا الراهن يجب القول: عمدة الأدلة على هذه الحقيقة الناصعة يكمن في يأس وإحباط المسلمين من الاختلاط بالحضارة الوافدة من الغرب؛ ذلك أنّ هذه الحضارة الغربية التي توطدت أركانها في القرن العشرين ـ خلافاً للظاهر حيث تدّعي تقوّمها بالأفكار المسيحية ـ هي حضارة طافحة بالمادية. ولا ريب في أنّ هذه الرؤية سلبت المعنويات من الإنسان، ودفعت به إلى الأنانية وعبادة الذات والانخراط في المادة؛ لذا فإنّ الإنسان المسلم لم يجد ضالّته ـ أي وجود القوى المعنوية والأخلاق وتطبيقها في ثنايا الحياة الفردية والاجتماعية ـ في الحضارة المسيحية. والواقع أنّه رأى بأُم عينه أنّ كل الأواصر الإنسانية والوشائج الاجتماعية بين أبناء البشر، وكل الروابط

الإنسانية والمعنوية لتلك العلاقات قد انهارت على أيدي المادية الغربية؛ فحلّ الاستثمار الاقتصادي محلّ العدالة الاجتماعية، وسادت مبادئ الأنانية والفردية بدل الالتزامات المتبادلة والأُخوّة، حتى خلصت بالمجتمع في نهاية المطاف إلى محاربة كلّ شخص للشخص الآخر من أجل المصالح الفردية والشخصية فقط . . .».

ورغم ذلك يجب الأخذ بالحسبان أنّ السيادة الشاملة للدّين التكاملي لم تبدأ بعد؛ إذ لم تُشيّد إلى الآن أركان الحضارة الإسلامية، ولم توضع آليّة بنائها بصورة متقنة ومُحْكَمة ليتسنّى ادّعاء تأسيس ركائز حضارة حديثة وفقاً للنظام الأخلاقي للإسلام. وبعبارة أُخرى: إنّ شروع الألفيّة الميلادية الثالثة هو بداية عصر التصالح بين فطرة الإنسان المعاصر وبين غريزته، والإنسان المحبط من سيادة الغريزة على الفطرة لمئات الأعوام السابقة بدأ يبحث عن سبيل الإنابة إلى ذاته. ومع أنّه ما زال يشعر بالتيه؛ لكنّه يعلم جيداً أن لا خيار أمامه سوى الجمع العقلاني بين الفطرة والعقل والغريزة؛ بحيث لا يُقمع أيّ منها لمصحلة الأخرى، وفي الوقت ذاته يجد كلّ واحد منها مكانته الحقيقية التي كانت له في بدء الخليقة.

إنّ المتديّنين من البشر يؤمنون أنّ الدين وحده قادر على الجمع بين العناصر الإنسانية الثلاثة: الفطرة والعقل والغريزة جمعاً منطقياً وعادلاً، وتحديد منزلة كل منها استناداً إلى الفطرة. وفي هذه الحالة، لا يُصان الدين من التأثّر بالعُرف والاصطباغ بالنوازع الماديّة فحسب، وإنّما بوسعه أن يكون مصباح هداية للبشر على صعيدي المعاش والمعاد. وسوف نتابع هذا البحث بطرح إجماليٍّ لرؤيتين في خصوص نزول الدين إلى ميدان الموضوعية[1].

---

(1) سنسلّط الضوء على هذه الآراء والنظريات الخمس فيها أيضاً في الفصل الثالث.

ذهب الفريق الأول المشتمل على القائلين بنظرية الهرمنوطيقيا ونظرية قبض وبسط الشريعة ـ وهم المترجمون الدينيّون لنظريّة الهرمنوطيقيا ـ إلى أنّه إذا أُريد الاستفادة من أيّ كلام، سواء كان كلام الله تعالى أم كلام المعصوم(ع) أو غير المعصوم، فيجب استخدام أدوات حديثة وفاعلة؛ حتى يمكن في إطار تحليل هذا الكلام المنشود وترسيم حدود زمانه ومكانه، الاستفادة اللازمة منه. وبعبارة أوضح: يؤمن أصحاب هذه النظرية بأنّه يجب ترجمة كلّ كلام ـ بما فيه الكلام الوحياني أيضاً ـ بلغة العرف على أساس الفهم العرفي؛ ليتسنّى توفير الأرضية اللازمة لاستغلاله استغلالاً أمثل عن طريق ملاحظة الزمان والمكان، وتطبيق معنى الكلام عليهما، وإلاّ تعذر على هذا الكلام لعب دور يذكر في مجال الحياة اليومية والتفاهم مع مخاطبه. ومن أجل أن يُفهم أيّ كلام من قبل المخاطبين المختلفين زماناً ومكاناً، لابدّ من الاستفادة من أداة ونمط للتحليل بهدف التصرّف في معناه السابق، وتوسيعه وفقاً لنوع حاجة وظروف ومفاهيم الدين الحاكمة على أُصول الشريعة، واستمرار ذلك رهن بالتواؤم مع نظام المعيشة؛ لأنّ الحجب عن ميدان الحياة البشرية وعدم الحضور فيها هما أولى النتائج المفروضة على الشريعة بفعل عدم الإدراك الصحيح للزمان والمكان.

وأمّا أنصار الرؤية الثانية، الثاني فرغم أنّهم يتحدّثون عن ضرورة توحّد كثرة نظام المعيشة بواسطة كلام الوحي، ويؤمنون بأنّ بقاء الدين رهن بالإدراك الصحيح للزمان والمكان وطبيعة الإشراف عليه وحاجة المخاطب في كلّ عصر؛ إلّا أنّهم يتجنّبون بشدّة جعل نظرية النسبية

المادية محوراً لعرفنة الدين؛ لأنّهم يرون أنّ إقصاء الدين بسبب عدم فهم الظروف السائدة والحاجة الاجتماعية للإنسان المعاصر، وانحلال هذا الدين بفعل قبول الأُسُس المادية وفرض آراء غير المعصوم على كلام الوحي في كلتا الرؤيتين (العرفنة الدينية وحذف الزمان والمكان في تفسير كلام الوحي)، كل هذا من شأنه أن يؤدّي إلى حذف الدين من دائرة الحياة الاجتماعية، وإناطة دفّة القيادة التاريخية إلى العلوم التجريبية.
وعلى هذا الأساس، أعرب هذا الفريق عن خشيته من تحديث الدين بغية خلق الارتباط مع المخاطب في ضوء التعبّد والقَوْعَدَة والتفاهم في كلّ زمان، وفي الوقت ذاته تجنّب ـ وبشدّة ـ التمسّك بنمط الهرمنوطيقيا أو الآراء الفلسفية المشابهة، داعياً إلى البحث عن حجيّة كلام الوحي في نمط آخر حسبما تتطلّب الظروف الزمنية. إنّ أتباع هذا الفريق يسعون بواسطة ذلك إلى تبديل الأحكام والمناسك الإلتزامية للشريعة إلى مناسك «زمكانية» خاصة عبر الاستفادة من مبنى «فلسفة الصيرورة الإسلامية» (لا فلسفة ونمط النسبية المادية). وما يصبح محور انطباق نظام الشريعة على نظام معيشة البشر في هذه الحالة هو العناية بالمسيرة المتنامية لقابلية الإيمان البشري التي اتّخذت طابعاً تصاعدياً في صيرورتها التاريخيّة غالباً؛ لذا فإنّ قابلية إيمان الناس الأوائل (من غير المعصومين) كانت أقلّ منها لديهم في أواسط التاريخ البشري؛ كما أنّ هذه القابلية اليوم أقلّ منها في زمن الظهور. وبما أنّ مقدار فهم البشر لكلام الوحي تابع للمتغيّر الإيماني، فإنّ قابلية فهمهم لكلام الوحي في تصاعد مستمرٍّ تمشّياً مع ارتقاء إيمانه والتغيّر الزمكاني أيضاً. ولا شك في أنّ هذا المنحى يعدّ كاشفاً عن نسبة الإدراك والفهم الإيماني بجهة ثابتة (العبودية).

تفاوت الرؤيتين بشأن توافُق أو تعارُض أُسُس العلم والدين

من الواضح بمكان أن ثمّة تفاوتاً كبيراً بين قوام ونتيجة النمطين في الرؤيتين الآنفتين. وربما أمكن جدلاً ـ عبر الإغضاء عن بعض الخصوصيات ـ اعتبار الهواجس الأساسيّة لدى كلا الفريقين واحدةً، وافتراض استواء الهدف الغائي فيهما في التمسّك بأُسلوبين ونمطين مختلفين؛ إلاّ أنّ المعيار في الأول هو التمسّك بالعقلانية التأسيسية للتصرّف في كلام الوحي، وفي الثاني هو التمسك بالعقل المتعبّد لمجانسة المعيشة بالشريعة لا العكس. ومن الطبيعي أن حصيلتهما ليست واحدة؛ إذ تتأسّس العلوم والتقنية في الحالة الثانية في ضوء العقل المتعبد وفقاً لنظام الشريعة وتتشكل من باطنه، كما تُستخرج المفاهيم التطبيقية على أساس آلية التسليم بالله تعالى؛ أمّا الملاك في الرؤية الثانية فهو عبارة عن النظرة المحضة إلى عَرْفَنَة الدين والاستفادة من كلام الوحي في توجيه وإقرار الوضع الراهن وبنية الحضارة المادية. ورغم أنّ الرؤية الثانية تتحدّث بشكل من الأشكال عن ضرورة كون الدين موجوداً أرضياً أيضاً، إلاّ أنّ النتاج في كلٍّ منهما لا يساوق الآخر كما هو واضح؛ لأنّ كلّ فريق من الفريقين استخدم آليّةً متفاوتةً في تفسير كلام الوحي، فتوصّل إلى نتيجة مغايرة لسواها.

وبعبارة أوضح: تذهب الرؤية الأُولى إلى وضع القبليّات الحاكمة على العلم والدين وأهدافها وفاعليتها في دائرتين مستقلّتين عن بعضهما البعض، فتعتبر الأُولى متكفلةً بتنظيم المعيشة الدنيوية، والثانية متعهّدةً بجلب السعادة الأُخروية. وفي هذه الحالة، لا ينبغي توقّع تغاير في الأداء؛ لأنّه من المفترض أنّ كلاً منهما يعمل في دائرة منفصلة. إنّ هذه

الرؤية تعتبر أنّ الثورة المعلوماتية الدينية أمر لا طائل منه، فتأهيل المعيشة الدنيوية أمر حاصل لا محالة، وبرنامجه برنامج ماديّ بحت ولا يمكن أن يكون دينياً. أمّا الرؤية الثانية فتقرّ بالتعارض الموجود بين العلم والدين ودائرتي عملهما وأهدافهما، ولهذه النظرية أنصار واقعيون من بين علماء الغرب وعلماء المسلمين على حدٍّ سواء؛ ولاسيما من كان ديدنهم التأمّل والتدبّر في أُسُس ومقوّمات العلم والدين، ومن يتجنّبون السطحية في هذا الخصوص ما استطاعوا. فهؤلاء يؤمنون بتفاوت أهداف وقبليّات كلّ واحد منهما، ويعدّونهما معارضين لبعضهما البعض، إلى درجة أنّهم لا يرون وجود نقطة اشتراك واضحة لإيجاد الوفاق بين العلوم الموجودة والأديان التوحيدية الأصيلة. وفي الوقت نفسه يؤمن هؤلاء باليوتوبيا، ففي نهاية المطاف سيكون العلم ـ بل وأُسُس العلوم ومنهجيتها قبل ذلك ـ في خدمة الدين وتوسيع نطاق المعنويات.

ومن ناحية أُخرى، بما أنّ الدين يتلخّص بالعبادة والقرب إلى الحقّ تعالى في كل الشؤون الفردية والاجتماعية على صعيدي تولّي العبد لمولاه وولاية المولى لعبده، وهذه الأُمور مما يقبل التكامل أيضاً، فبالتالي لابدّ للعلم من تقديم خدمة تطوير التولّي والولاية؛ ومما لا شك فيه أنّ هذا التطوير سيمهّد لتكامل العلم، فلا يمكن قطّ تصور نقطة سكون أو نهاية لدائرتي الدين والعلم. ومن الطبيعي أنّ العلم المستوحى من دين كهذا بمقدوره بناء تكنولوجيا وحضارة تفضي إلى تطوير العبودية. وبعبارة أدقّ: يتمخّض التعامل الدائم بين العلم والدين ـ مع كون الأخير هو نقطة الارتكاز ـ عن لون من التطوّر المتبادل، وتكون حصيلته النهائية تطوير العبودية وتكامل الانسجام البشري لكسب المراتب والدرجات العليا، وإحراز رضا الحقّ تعالى.

أما اليوم، وبعد ظهور تعديلات في فإنَّ الحداثة وما آلت إليه من ولادة ما بعد الحداثة، فإنَّ ثمّة إصلاحات أُخرى هي في طور التكوين في الحضارة الغربية ترتضي التعايش السلمي بين العلم والدين نوعاً ما. وإذا ما امتدّت هذه الإصلاحات إلى العمق، فستسفر عن نوع من الانقلاب في أُسُس عصر النهضة، غير أنّها برزت بصورة لم تدع لأهل الفكر مجالاً للإنكار، فنشرت لوناً من الروح المعنوية المحدودة ـ بصبغة ماديّة كما في السابق طبعاً ـ في الجامعات والأكاديميات والمراكز الثقافية، وفتحت أُفقاً جديداً أمام الباحثين والمفكّرين والمنظّرين الماديّين غالباً؛ ما دعاهم إلى التعاطي بتحفّظ مع هذه الظاهرة الحديثة المفروضة ـ طبعاً ـ على النظام الفكري المادي، هذا فيما سعى بعضهم إلى فرض سيطرته عليها؛ لكنّهم في الوقت ذاته يعترفون بأنّ مناهضة ظاهرة التدين علناً ـ خاصةً بعد انتصار الثورة الدينية في إيران ـ أمر غير عقلاني؛ لذا كرّسوا جهودهم لتحجيم تلك الإصلاحات الحديثة العهد في مجال علوم الحضارة المادية.

من المفيد الإشارة في هذا السياق إلى أنّه بتاريخ (14 و 15 من شهر مايو/أيار عام 1998)، عقد مهرجان في جامعة Tu Branunschweig الألمانية، حضره ما يربو على مائة أُستاذ في العلوم السياسية والاقتصادية، وعدد من المستشرقين والباحثين في مجال التنمية من مختلف أقطار العالم، وقد شارك من الجمهورية الإسلامية في إيران أُستاذان جامعيان هما المرحوم الدكتور عظيمي والدكتور أُسكويي. وجاء في جانب من البيان الختامي للمهرجان ما يلي: «إتّخذ الإسلام منحىً تصاعدياً في العالم منذ عام 1979 (عام انتصار الثورة الإسلامية في إيران)، ولم يقتصر الأمر على الشرق الأوسط فقط، وإنّما امتدّ ليشمل

أوروبا أيضاً، فنشأت وتطوّرت حركات إسلامية أُصولية في جميع بلدان العالم، وكان لإخفاق الحلول المطروحة للقضاء على التحدّيات المواجهة للتنمية في المنطقة وعدم فاعليّتها أثر كبير في تعزيز وجود تلك الحركات. لقد أضحى الإسلام اليوم يشكّل إيديولوجيةً لمعظم دول الشرق الأوسط، كما أنّه يوحّد شعوبها ويبعث في نفوسهم الأمل على اكتساب الحرية (التكامل المعنوي) في مقابل جمود التنمية. لذا يجب علينا من زاوية سياسة التنمية دراسة مدى قدرة الإسلام على لعب دور العامل الرئيس في تفعيل التنمية؛ فمشاهد السيادة المطلقة للأُصوليين الإسلاميين تقف في مواجهة التوقّعات الراهنة من المجتمع العالمي في تقديم حلول مناسبة وعلاج ناجع. هل تستطيع حركة إسلامية ما أن تمتلك تأثيراً تحرّرياً مطلقاً؟ أيستطيع الإسلام بشكل كليٍّ تفعيل التنمية؟ أو هل الإسلام عامل يحدّ من التنمية؟ هل الإسلام ـ كما يصورّه الغرب ـ مناهض للتنمية، وعلى فرض صحة هذه النظرية يُثبت نظرية تصادم الحضارات؟ إنّ مهرجان «الإسلام والتنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية» يرغب بإيجاد أجوبة للأسئلة المذكورة».

وفي الختام أكد البيان أنّه لا ينبغي لحكومة إيديولوجية التصدّي للحكم، بل يفسح في المجال للأفكار الأيديولوجية من دون التدخل في السياسة.

تقسيم التاريخ البشري إلى عصور الإلحاد والإلتقاط والإيمان

من الطبيعي أن تختلف رؤية العلماء الماديّين بشأن الترويج المحدود للروح المعنوية والأيديولوجية في عموم أرجاء العالم التي هي بمثابة صمّام الأمان الثقافي، اختلافاً جذرياً عن الرؤية التي تحملها الثورة

الإسلامية الإيرانية وسائر الحركات السياسية ـ الإلهية الطامحة إلى تطبيق نظرية الإدارة الدينية. والواقع أنّ هذه النظرية مبتنية على أساس فلسفة الدين وفلسفة التاريخ الإلهيّ، وتؤمن بأنّ مجرى التاريخ مرّ بمنعطفات وتقلبات في معظم مراحله بسبب الوجود القطعي لـ «الاختيار البشري» وإمكان التمرّد والعصيان والجحود دائماً؛ إلا أنّ ما مرّ على البشر الأوائل وما سيمرّ عليهم مستقبلاً يتلخّص بثلاثة عصور تاريخية هي الإلحاد والتلفيق والإيمان. أمّا عصر الإلحاد الذي تواصل حتى بعثة خاتم الأنبياء(ص)، فقد كان العصر الحسّي للبشر، ثمّ تلاه عصر التلفيق وامتزاج الثقافة الإلهيّة بغير الإلهيّة ـ خاصةً منذ القرن الهجري الثاني إلى الآن ـ وامتاز بنوع من العقلانية أيضاً. وأما الذي سوف يقع في زمن ظهور آخر الحجج الإلهيّين الإمام المهدي (عج) فهو عصر الإيمان والشهود والوحي. وعليه فما يُحتمل أن يشكّل تحدياً جادّاً في عصر الظهور هو ظهور نوع من الشهود الباطلة إزاء العرفان التوحيدي الأصيل.

بناءً على هذا، إذا ما كان الأنبياء الماضون قد ثاروا بوجه السحر والشعوذة والشبهات الحسية، وإذا ما بادر خاتم الأنبياء(ص) والأئمة المعصومون(ع) وعلماء الدين في زمن الغيبة إلى رفع الشبهات العقلية بشكل رئيسيٍّ لتنقية الفكري للناس[1]، يجب توقّع بروز شبهات روحية

(1) ومن ذلك الشبهات العقلية التي طُرحت منذ عصر النهضة إلى الآن، وتروّج لنوع من العقلانية المستقلة عن الوحي، إحداها شبهة العقل الشكّاك التي مثّلت أهم شبهة في مسيرة التطوّر العلمي؛ إذ روّجت لنوع من الاستقلال المفرط للعقل مقابل الوحي، معتبرةً أنّ حكمه أكثر يقيناً من حكم الوحي! وقد استدلّ أتباع هذه النظرية ـ وبينهم بعض المتألهين الموحدين أيضاً ـ بأنّه انطلاقاً من أن بنية العقل ولوازمه أمر يقيني وبرهاني، لذا فإنّ نتيجته وحكمه أيضاً يقيني قطعاً. وبهذا اعتبروا منزلة العقل الذي=

غالباً في عصر الظهور، تعمل على تهديد النظم الإسلامية في شتّى أرجاء العالم؛ وبما أنّ التكامل التاريخي للبشر يحصل في هذا العصر فلا مناص من تفوّق وسيادة الإسلام الأصيل على سائر المِلل والنِحل. وعلى أية حال، فالحادث المذكور موجود وسينوجد لا محالة في الحركة التكاملية للتاريخ البشري، إلاّ أنّ أحد التيارات الإلحادية أو التلفيقية أو الإيمانية يهيمن على سواه بين آونة وأُخرى؛ لذا فإنّ نسبة الحضور الاجتماعي لهذه التيارات غير متساوية في مراحل التاريخ البشري، ولا شك في أنّ هذه هي العلة التي دعت إلى تسمية كلّ مرحلة من مراحل التاريخ بعصر توجه البشر إلى الإلحاد أو التلفيق أو الإيمان.

وبعبارة أوضح: إذا ما أطلقنا على المرحلة الأُولى المتقدّمة عصر الإلحاد، وتحدثنا عن التوجّه الحسّي للبشر، فهذا لا يعني أبداً عدم وجود مسارات ضعيفة من التلفيق، أو أن الأنبياء الإلهيّين لم يحاربوا تلك المسارات، بل الحاصل هو تفوّق أحد الاتجاهات الثلاثة ـ الحس

= يؤكد المتألهون على أنّه حجة باطنية أرفع من منزلة الوحي والأنبياء الإلهيين بصفتهم حججاً ظاهريةً. وهذا الفارق الأساسي موجود بين الماديين والمتألهين أيضاً، حيث سعى الفريق الأول منذ بداية عصر النهضة إلى تحجيم وتقليص دائرة الدين اعتقاداً منه بأنّه متى ما استطاع العقل إدراك القوانين السائدة في العالم لا ينبغي حينئذٍ فسح المجال لحضور الدين؛ لأنّ تلك هي دائرة العلم. وبما أنّ حكم العقل قائم على البراهين لذا فإنّه قطعي ولا حاجة إذ ذاك إلى حكم الوحي، وإن اعتبر قطعي الصدور وظنّي الدلالة. لمَ لا يكون الأمر كذلك وقد استطاع العلم تحليل روح الإنسان أيضاً باعتبارها أعقد عناصر الكون ضمن أحد فروع المعرفة العلمية (علم النفس)؟ أما الفريق الثاني فقد قسم الحجج إلى ظاهرية وباطنية ومنح العقل دائرة محدودة تقتصر على المواضع التي يعجز فيها العقل عن الإدراك؛ لكن أتباع هذا الفريق في الوقت ذاته أوكلوا شؤون المعاش كافة إلى العقل، وعقدوا نوعاً من الصلح بين الدين والعلم.

والعقل والشهود ـ على الاتجاهين الآخرين في مقطع خاصٍّ من التاريخ البشري. ومن الجليّ أن نوع إفراط وتفريط الإنسان في كلّ مرحلة من المراحل الثلاث يختلف عنه في المراحل الأُخرى، ما يتطلب نوعاً خاصاً من الهداية الإلهية من قبل الأنبياء وأئمة النور تبعاً. لذا فرغم أنّ الهدف الغائي واحد لدى الأولياء الإلهيين كافة طيلة التاريخ البشري، إلا أنّ النظرية التي يختارونها لهداية الناس تختلف باختلاف الظروف الزمكانية، وما هذا إلا لأهلية ولاية النور في رفع راية الهداية الاجتماعية ـ التاريخية من جهة، وجدارة الدين في تعريف المفاهيم السياسية والثقافية والاقتصادية من جهة أُخرى. لكن ما السبب في عدم قدرة هذه الأهليّة والجدارة على البروز في العصور البشرية كافة وتسجيل حضارة إلهية مستمرة؟

إنّ الإجابة عن هذا التساؤل المهم تتطلّب مجالاً واسعاً، غير أننا نسلّط الضوء، في ما يلي، بشكل مختصر على جانب منه.

بعض أسباب عدم تبلور حضارة إلهيّة إخفاق المسلمين في تعريف مرتبة العقل على أساس الوحي

إذا ما تأملنا قليلاً مسيرة العقلانية المتلاطمة نجد أننا، وبعد مضيّ مئات الأعوام، لم نفلح في صياغة تعريف منسجم عن مرتبة العقل على أساس الوحي والدين. ويرجع القسم الأعظم من هذه الإشكالية إلى الانحراف العميق الذي حصل في صدر الإسلام، وأدّى إلى عدم اعتصام غالبية المسلمين بحبل الولاية، واكتملت حلقات ذلك بتأثّر علماء المسلمين شيعةً وسنَّةً بالفكر اليوناني، وبإقصاء الفكر النظامي والمؤسّساتي توفّرت الأرضية اللاّزمة لتفوّق فكر النهضة في القرن

الهجري السابع فلاحقاً، وبذا تقوّضت أركان شبه الحضارة الإسلامية التي حكمت البلدان الإسلامية طيلة سبعة قرون. فأسفر الفكر اللاّمتجانس في داخل الدار عن هجوم الجار وتفوّق شعار العلم على شعار الدين.

ومن المؤسف أنّ هذه الأفكار قد تغلغلت إلى أعماق غالب المتألّهين أيضاً إلى درجة أنّهم دعوا إلى ضرورة احترام العقل الحاكم على فكر النهضة من باب أنّه كالوحي مخلوق لله تعالى، فلابدّ من جعله في عرض حكم الوحي؛ وعلى هذا الأساس، يجب أن يُعهد أمر المعاش إلى العقل وأمر المعاد إلى الوحي. وبما أنّ الحضارة الغربية وليدة حكم العقل التشكيكي والتأسيسي، وهذا الحكم قطعي لديها وهو بمثابة صنو للقِيَم الإلهيّة بزعمها، فمن الطبيعي أن تصبح الحضارة الغربية هي الحضارة الإسلامية؛ لكنها قد تتطلّب إجراء تصويبات في بعض مرافقها! ومن هنا يتبادر إلى الأذهان الجملة الشهيرة: «وجدت في أوروبا إسلاماً بلا مسلمين، وأجد في بلداننا مسلمين بلا إسلام»[1].

وعلى أساس هذه الرؤية لا حاجة حينئذٍ إلى صناعة حضارة جديدة إلى أن يصل الكلام إلى ضرورة إحداث ثورة معلوماتية دينية بصفتها طريقاً لابتكار علم متوائم مع الدين. ومما لا شك فيه أنّ حجر الزاوية ومحور أفكار المرحوم السيّد جمال الدين أسد آبادي وآلاف المفكّرين الآخرين الذين لا يُشك في التزامهم وإخلاصهم، تنصبّ على طبيعة العلاقة بين العلم والدين، وهل أنّهما في عرض بعضهما البعض أم في طول بعضهما؟ وإذا كانا في طول بعضهما فأيهما تابع وأيهما متبوع؟

(1) يُنسب هذا الكلام المعروف إلى السيّد جمال الدين أسد آبادي الأفغاني (قُدّس سره).

و. . . . ومن البديهي أنّ تلك الجملة الشهيرة تكون صادقةً فيما لو اعتبرنا حكم العقل والوحي في عرض بعضهما البعض، وإلاّ فلا. وعليه، فإن طبيعة تحليله لهذه العلاقة ـ وعلاقات أُخرى من هذا القبيل ـ تخضع لفكر نطلق عليه «الفكر الانتزاعي». وهذه الرؤية العاجزة ـ في الحقيقة ـ عن النظر إلى الصلة بين العناصر والأنساق المنتمية إلى نظام واحد، وغير القادرة على تحديد محور نظام ما ورؤية أجزائه بصورة منفصلة، تقف مكتوفة الأيدي أمام صناعة النُظُم، وتفتقر إلى دراسة الموضوع دراسةً موضوعيةً وتحديد مواطن الضعف فيه، وتعمل بصورة انتقائية، ولا تعلم أيمكن الإذعان إلى حكم العقل والوحي في آن واحد؟ وهل يمكن الحديث عن التصالح والتوافق بين أيّ عقل وبين الوحي من دون تحديد دائرة كلٍّ منهما بدقّة أم لا؟ وهذا الفكر يفتقر ـ قطعاً ـ إلى الأداة اللاّزمة لتشييد صرح حضارة منسجمة وشاملة.

ضرورة تبعيّة العقل للوحي في القيادة الإلهيّة للمجتمع

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مذهب التشيّع يشيد بحكم العقل ولا ينفي احتلاله لمنزلة مستقلة عن الوحي؛ ذلك أنّه يؤمن بالتوحيد على الأصعدة كافة، منها التوحيد الولائي؛ لذا لا يمكن قبول إناطة إدارة أمر المعاش بالدائرة المستقلة للعقل البشري وفي الوقت ذاته الذهاب إلى ضرورة الولاية الإلهيّة في دائرة المعاد. ومن المسلّم به أنّه لو لم تُقبل الإثنينية في دائرة الولاية لما أمكن أيضاً قبول وجود نوعين مستقلين من الإدارة في دائرتي العقل غير المتعبد والوحي. والواقع أنّ نطاق الولاية الربوبية من منظار التشيع العلوي لا يدع مجالا لبروز العقل غير المتعبّد الذي ينهل من المباني المادية. وهذا النوع من الإدارة والإشراف لا منازع له، بيد

أنّه في الوقت ذاته غير قهريٍّ؛ لأنّ وجود الاختيار وفرض تحقق نوع آخر من الإدارة والإشراف ـ بإذنه تعالى ـ أمر قطعيّ؛ لذا ثمّة نوعان من الولاية في المجال الموضوعي والحسي، إلا أنّ الحقّ واحد فقط. وعلى هذا فالحكم العقلي المقبول شرعاً هو ما كان حدّه الأولي متقوماً بالتعبد فقط؛ وإلا فالعقل الذي يسمح لنفسه باحتلال دائرة الولاية الإلهية عدواناً والتحدث عن وجود إله محال على التقاعد في العالم، لا مناص من أنّه سيقدم على التنظير وصناعة نمط وابتكار تقنية و ـ بالتالي ـ هندسة وتشييد حضارة في مناخ مغاير لما رسمه الوحي.

لقد ابتُلي نمط الحضارة الماديّة في مسيرته التاريخيّة بالانهماك بالإلحاد حتى أنّه هيّأ أرضية الفناء لنفسه بنفسه؛ ذلك أنّ كل البشر حتى الجاحدين خُلقوا على الفطرة الإلهية دونما شكٍّ، لكن ثمّة عوامل كالوالدين، البيئة، الأُستاذ، الصديق و . . . تترك أثراً تدريجياً على هذه الفطرة النقيّة والمهيّئة لكلّ أنواع التغيير في إطار بنية ونمط اجتماعيٍّ، فتؤول بالإنسان إلى كسب الإيمان أو الكفر. وكلّ هذا من إفرازات الاختيار والإرادة التي تتيح للإنسان اختيار إمّا سبيل الحق أو الباطل، وإمّا تطوير الفطرة التوحيدية الأصيلة أوإخمادها والتصرّف معها تصرّفاً عدوانياً. ومما لا ينكر في هذا المجال دور الأنبياء كمبشّرين بالوحي، ودور الحجة الباطنية باعتبارها حاملةً للعقل والفكر. وإذا جارت هاتان الحجتان بعضهما بعضاً، فتبع العقل الوحي، يغدو تكامل الإنسان والمجتمع باتجاه الغاية الكليّة، ووفقاً للإرادة الربوبية، أمراً حتمياً؛ وإلا ابتُلي الفرد والمجتمع بما ابتُليت به المجتمعات الإلحادية بالأمس والمجتمعات التلفيقية اليوم.

لا شك في أنّ الحس والعقل والروح عناصر إلهية بالقوة، وإذا ما تربّت حول محور الإيمان والوحي ستحقّق حضارة إنسانية تختلف عن الحالة الراهنة التي يأبى فيها كلّ من المربّي والمربّى قبول الوحي. والواضح أنّ ما شاهدناه وما سنشاهده في عصور الإلحاد والتلفيق والإيمان يصوّر إلى الأذهان مساراً وعراً من التاريخ البشري، حيث يبتدئ من الحس ويتواصل ببَرَكَة سموّ العقل وبالتالي يُختتم بالوحي. ولا شك في أنّ الحس والعقل والشهود عبارة عن أوجه ثلاثة من الاختيار الخاطئ للإنسان قديماً وراهناً ومستقبلاً. وهنا لا بدّ من التنبيه إلى نقطتين:

أولاً: هذا الأمر لا يعني رفض منزلة التجربة والعقلانية والشهود، بل إنّ الجهة الغالبة عليها هي التي تحدّد مدى قيمتها، وستبلغ هذه الجهة ذروتها في عصر ظهور آخر الحجج الإلهية (عج)، فترسم مشهداً جميلاً من الحضارة الإلهيّة من الناحية العملية، وتجسّد يوتوبيا الذهن البشري التي يمتدّ عمرها بامتداد التاريخ البشري.

ثانياً: إذا ما تمّ التحدّث مراراً عن انتهاج الحس والعقل والشهود فهذا لا يعني أنّ أصحاب الحس والتجربة مفتقرون إلى التعقّل بصورة كليّة أو جزئية، أو أنّ أتباع العقل يشعرون بأنّهم غرباء عن التجربة والخطأ والحس، ليكون أنصار الشهود حكّاماً بلا منازع بعد حذف الحس والعقل! كلا ليس الأمر كذلك قطعاً؛ وإنما المقصود أنّ أصحاب الحس أيضاً ملزمون بتقبّل فاعلية العقل في مناسبات مختلفة من التجربة والخطأ، كما يتقبّل الآخرون (أنصار العقل والشهود) نسبةً من حضور سائر العناصر والأبعاد الوجودية للإنسان. ويمكن القول: إنّ تمسّك

هؤلاء بأحد هذه العناصر ناشئ من ترجيحهم لأحدها على ما سواه، وإلاّ أنّى للإنسان السليم إنكار بعد من الأبعاد الثلاثة الوجودية للإنسان؟!

بناءً على ذلك، يجب على رجل العلم في نهضة صناعة الحضارة الإلهيّة أن يتقبّل جميع الأبعاد الثلاثة في ذاته ليكون موجباً للتكامل ومطفئاً للظمأ القاتل للبشرية.

عصر الحجّة الموعود (عج) هو عصر سيادة الجهة المعهودة

بديهيٌّ أنّ السنّة الإلهية هي التي دعت البشرية إلى اختبار كل مظاهر الباطل حتى يمتلئ العالم بالظلم المنظَّم بكلّ ما للكلمة من معنى في كل أشكاله الروحيّة والفكريّة والموضوعيّة[1]، ويصاب الضمير العام بشيء من الامتعاض والاستياء الشديد من الباطل ومظاهره المختلفة. وعندئذٍ يتحقّق ظهور آخر الحجج الإلهية (عج) من أجل إجراء «الجهة الإلهيّة» على المقدّرات العامة على صعيدي المعاش والمعاد، فيقدّم إلى المجتمع البشري أينع الثمار اعتماداً على الإمكانات المتاحة وبأزهد الأُجور، ومن ثمّ يخلّص البشرية من الظلم المنظّم على مدى القرون المتعاقبة، ويرفض كلّ ألوان الحس والعقل والشهود موطئاً بذلك لسيادة الوحي على روح وفكر وجسم الإنسان. وفي هذه الحالة فقط يستعيد كلّ عنصر منزلته الحقيقية، فتتمكّن تلك العناصر مجتمعةً من ابتكار العلم

---

(1) لا بدّ من التذكير بأنّ ما ورد في الروايات المتواترة حول وضع وظروف ما قبل الظهور وهو عبارة: (... كما ملئت ظلماً وجوراً) لا يعني بالضرورة امتلاء الدنيا بالظالمين ليحكم خطأً بأنّه يجب علينا أيضاً المساهمة في تعجيل ظهور الإمام (عج) من خلال تهيئة الأرضية لذلك بالترويج للفساد، بل هو ناظر إلى امتلاء العالم بالظلم المنظّم واسع النطاق الذي يفرض قسراً على معظم سكّان الدنيا.

والتقنية في سياق تطوير التعبّد الفردي والاجتماعي واختبار حضارة حديثة. وبعد استشهاد الحجّة (عج) ورجعة أئمة الشيعة(ع) تزداد هذه الحضارة تألقاً وازدهاراً، وعندها يبلغ البشر ذروة التكامل الروحي والفكري والسلوكي.

ولا بدّ من أن نلفت هنا إلى أنّ التحرّك من الكفر الغالب إلى الإيمان الغالب هو عبارة عن مسيرة تاريخية واضحة يمكن توجيهها في ضوء فلسفة الاختيار والتكامل التاريخي للبشر. ورغم أنّ سوء اختيار البشر على مرّ التاريخ عمل على تأخير تحقّق حضارة توحيدية أصيلة، فإنّ خاتمة هذا الطريق المحفوف بالمخاطر التاريخية يبشّر المؤمنين الواقعيين خيراً، وأعظم مفاخرهم تولّي أئمة النور والتبرّؤ من أئمة النار، ثمّ إنّ هذا التقابل التاريخي كان ولا يزال من لوازم تطوّر وتكامل البشر والمجتمعات البشرية عموماً ولا مفرّ منه إلى سواه. وبما أنّ نبي الإسلام(ص) يقف على رأس أئمة النور، وانطلاقاً من أنّه كان يستشرف ظاهر العالم وباطنه، ويحيط بمسيرة التكامل التاريخية للبشر إحاطةً تامةً، فإنّه كان يتجرّع الآلام من سوء اختيار الكفار والمنافقين ويطلب لهم من الله الهداية، وبصفته هادياً للكل كان مأموراً بالتعاطي الشديد مع أئمة النار ليمهّد بذلك لحكومة الإيمان على صعيد الفرد والمجتمع.

دور النمط الجامع والفاعل في تكامل البشر فردياً واجتماعياً وتاريخياً

إنّ المواجهة الدائمة بين تياري الكفر والإيمان تعكس وجود الاختيار البشري؛ وإلا لزم تشييد كلّ من الحضارتين الإلهيّة والماديّة بصورة قسريّة، وحينئذٍ تنتفي فلسفة المعاد وإرسال الرسل أيضاً. ولا

شكّ في أنّ أمر التكامل يتبلور في ضوء الاختيار، ولا فرق في كون هذا التكامل في دائرة الفرد أو المجتمع أو التاريخ. وعلى الرغم من أنّ كلّ هذه الدوائر قابلة للتكامل، إلاّ أنّ نفي الاختيار من الحياة البشرية والفطرة الإنسانية مساوق لنفي التكامل في هذه الدوائر كافّة.

وعندما يكون وجود التكامل على صعيد الفرد والمجتمع والتاريخ أمراً حتمياً لا مناص منه، يغدو من الضروري أيضاً الاهتمام بنمط جامع يكون بوسعه تقديم تعريف كامل عن التجانس والانسجام بين كلّ تلك المحاور الثلاثة. وفي الحقيقة، يجب أن يكون هذا النمط في بُعده الإلهي أو المادي قادراً على تطبيق الاختيار والتكامل في الدوائر الثلاث بصورة متناغمة بما يتناسب ومنزلة كلّ واحد منهم طبعاً؛ فوجود نمط مفتقر إلى الفاعلية يفضي إلى التراجع والتقهقر في المجالات المختلفة، بما فيها ابتكار العلم والتقنية الحديثة. وليست الحداثة منا ببعيدة؛ إذ تمثل دليلاً هاماً على مدى تأثير النمط المادي في تكامل الفرد والمجتمع والتاريخ. ونهاية هذه الظاهرة لا تختلف عن نهاية غيرها من الظواهر المادية، حيث لا تعدو عن الأُفول والهزيمة؛ أمّا التأثير الكبير للنمط الفاعل في بلورة وصياغة حضارة فاعلة ومتكاملة فلا يخفى على ذوي الحجى.

التاريخ مرآة للاختيار البشري في المسيرة التكاملية

يجب دراسة الحداثة ـ وأيّ ظاهرة أُخرى تشير إلى حضارة خاصة ـ من زاوية فلسفة التاريخ؛ فعندها يُكشف النقاب عن نقاط القوة والضعف لكلٍّ من الطرفين اللذين حملا راية المؤازرة والمناهضة لهذه الحضارة أو تلك. وهذه الدراسة التاريخية لا تخصّ الحضارة المعاصرة فقط، بل

كلما ولد نوع من الحضارة القوية أو الضعيفة، الماديّة أو الإلهيّة، وجب رسم مبادئها ومقوماتها ونتائجها في مرآة التاريخ ليتاح عرض تحليل تامٍّ ومنصف عنها. فعلى سبيل المثال، إذا أردنا أن نستذكر إعراض أهل الكوفة عن أبي عبد الله الحسين(ع) كواقعة تاريخية أسفرت عن تأخير حكومة الصالحين أعواماً مديدة بل قروناً عديدة، فإنّنا في الحقيقة نحلل هذه الحادثة في ضوء فلسفة تاريخ خاصٍّ. والكلام نفسه يجري في الحركة التاريخية للإمام علي(ع) في عزلته في داره مدة 25 عاماً وحكومته طيلة خمسة أعوام، وكذا الحكومة المؤثرة للإمام الحسن المجتبى(ع) في تعاطيه بكياسة مع دهاء معاوية، أو الإمام الحسين الشهيد(ع) في قيامه بوجه يزيد. ومع أنّ أداء المعارضين لأئمّة الهدى في هذه الوقائع سيبقى مذموماً إلى الأبد؛ إلا أنّ فاعلية كلا الطرفين تعبّر عن حسن أو سوء الاختيار البشري على صعيد الاجتماع والتاريخ.

ولطالما كان وقوع بعض هذه الأحداث في برهة من التاريخ مؤلماً ومشجياً؛ إلاّ أنّه يكشف عن منحًى متنامٍ في التاريخ البشري، خارج عن الإرادة والاختيار الإنساني. إنّ هذه المسيرة التكامليّة التي تؤول إلى سيادة الإيمان وخلافة الإنسان الموحّد في الأرض تتيح لكلٍّ من فريقي الخير والشرّ إمكان حسن الاختيار أو سوئه، وبالتالي يكون كلّ منهما مسؤولاً عن عمله تجاه الخالق والمخلوق في الدنيا والآخرة. ويتمتع الاختيار الإنساني بميزة التأثير على المسيرة التكامليّة للخلقة كالتقليل من مدّتها، أو الإبطاء في وتيرة حركتها. وهذه الاختيارات تعمل من جهة بصورة نظام معقد ومحبوك، ومن جهة أُخرى تتحرك في إطار مسيرة تكاملية تنتهي باصطفاء الحق أو الباطل؛ غير أنّ نظام الاختيارات هذا قادر على التأثير على تلك المسيرة التكاملية للخلقة سلباً أو إيجاباً من

خلال اختيار السوء أو الحسن؛ وعلى هذا الأساس، أكدت الأحاديث المتواترة لأتباع أهل البيت (ع) على أنّ دعاءهم أو عملهم مؤثر وقادر على تأخير أو تعجيل ظهور آخر حجّة إلهيّة حيث تُحيَى الحضارة الإسلامية على يديه. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على إذن الخالق في تأثير فاعلية الإنسان في المسيرة التكاملية؛ أمّا نوع الاختيار فيميط اللثام عن وجود قوّتين من الخير والشر والطاعة والعصيان لدى الموجودات التي تحظى بهذه النعمة الإلهيّة، وفي هذه الحالة يكون الانتخاب الصالح بمثابة التحرّك وفقاً لمسيرة الخلقة، والانتخاب الطالح بحكم التحرّك بالاتجاه المعاكس لها. ولا شك في أنّ كلا الطرفين محكومان بالتحرّك في طريق لا عودة فيه، حيث سيصل قطار التاريخ ـ شئنا أم أبينا ـ إلى هدفه المنشود عاجلاً آم آجلاً؛ لكن ركّابه من الفريقين المحسن والمسيء قادرون على الإسراع أو الإبطاء في حركته. وهذه الاختيارات والفاعليات تظهر في صورة الفاعلية المحورية لدى أئمة النار والنور، والفاعلية المتصرفة لدى أتباع كلٍّ منهما، وأخيراً الفاعلية التبعية[1] لدى باقي الموجودات؛ فتؤلف بذلك نظاماً من الاختيارات والفاعليات. ولو كانت منظومة الحياة قد صُمّمت بشكل يتيح جعل كلّ هذه الفاعليات تصبّ في مصلحة تطوير التوحيد، لتحقّق ضرب آخر من العالم والخليقة، ولبانت قابليات أُخرى في المجتمع الإنساني؛ لكن الواقع المعاش اليوم ـ في ظلّ إمكان اختيار وفاعلية السوء ـ يشهد

(1) بناءً على فلسفة أصالة الفاعلية، يقع عالم الكون تحت تأثير ثلاثة فواعل هي «المحوري والتصرفي والتبعي»، ولا وجود لمخلوق ـ أعم من الجماد والإنسان والملائكة ـ خارج إطار هذه المراتب من الفاعلية، وإن كانت درجاتها متفاوتة. لمزيد من المعلومات انظر: مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، «أُسس مبادئ نظام الولاية»، قم، ج1 و2.

تجانساً من الاختيارات القوية والضعيفة ليقرّب إلى الأذهان كلام مؤسس الفقه الجعفري الإمام الصادق(ع) في ردّه على الأشاعرة والمعتزلة، حيث قال: «لا جبرَ ولا تفويضَ بل أمرٌ بينَ الأمريْنِ».

عدم الإطلاق في وجود المخلوق

ما يستفاد من كلام المعصوم(ع) هو الالتفات إلى نفي الجبر المطلق والاختيار المطلق أيضاً؛ فالإطلاق في أيّ واحد منهما يؤول إلى إنكار صاحبه. إنّ الخالق (تبارك وتعالى) لم يؤهّل الدنيا ليعيش ساكنوها ـ من الجن والإنس والمَلك وسائر الموجودات الأُخرى ـ في وادي الإطلاق؛ فمدلولات الكون تقتضي أمراً بين الأمرين لا يستشفّ منه الإطلاق بتاتاً. ويمكن تعريف هذا الاقتضاء في سياق ثلاث حركات متفاوتة تعكس التناسب وعدم التناسب بالنسبة إلى الغاية الكلية، حيث يطلق على الفئة الأُولى أهل الإيمان، وعلى الفئة الثانية أهل الإنكار، وعلى الفئة الثالثة أهل النفاق. بيد أنّ المهم هو كون الاختيار البشري مقيّداً وغير مطلق قياساً إلى اختيار الباري جلّ وعلى؛ لكنه في الوقت ذاته يمتلك قابليّة التطور؛ لذا فإنّ وصف الإطلاق يليق بالباري تعالى وحده. وعلى هذا الأساس، يتعذّر وجود إيمان مطلق إلا في وجود الأنبياء والأولياء الإلهيّين(ع) المتّصفين بالعصمة والطهارة؛ فهم مأذنون من قبل الخالق سبحانه وخلفاؤه في أرضه.

الحقيقة، أنّ الدنيا موضع سعي واختيار، ولن ينال الإنسان فيها إلاّ بمقدار سعيه ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[1]. وهذه الحقيقة تجري على

(1) سورة النجم: الآية 39.

الطوائف الثلاث المؤمنة والملحدة والمنافقة؛ لكن سعي الطائفتين الأخيرتين سيكون أبتر وغير مجد لعدم انسجامه مع متطلّبات الخلقة، فلن يحصدا سوى الزخارف والحكومة الدنيوية الزائلة. ثمّ إنّ سيادة الباطل ومقاومته في ميدان السباق تعدّ منشأ رحمة لأهل الإيمان؛ إذ يستطيعون في ضوء الخوف والرجاء بلوغ الازدهار الفردي والاجتماعي والتاريخي، وخلق لون خاصٍّ من التقنية والحضارة. ولا ريب في أنّ حضارة تقنية كلا الفريقين تتسم بالفاعلية اللازمة لنيل أهدافها السامية؛ ورغم أنّ «القضية الجوهرية لهذا العصر هي اكتشاف الوحدة بين مقولَتَيْ الطبيعة والإنسان ثانيةً، إلا أنّ الإنسان اليوم يسير في طريق يؤول به إلى الانتحار الجماعي للنوع البشري بفعل إضاعة البصيرة المعنوية الناشئة من وفرة الأدوات والإمكانات، وفقدان الأهداف والغايات»[1]. لذا سيزول الباطل ومظاهره عاجلاً أم آجلاً، ولن يبقى في هذه الحرب التاريخية إلاّ وجه الحق.

مواجهة الحق والباطل مواجهة بين بنيتين مفهوميتين

إنطلاقاً من ذلك، فإن التنازع بين تيارين مختلفين لا يعني الاقتصار على المواجهة الجسدية فحسب، بل غالباً ما يعني التقابل بين نظامين من المفاهيم، وثقافتين متفاوتتين بآليّتين متباينتين. وإذا ما أردنا الدفاع عن اكتشاف القوانين أيضاً يمكن الإذعان إلى أنّ كلّ فريق يسعى لكشف القانون والمعادلة، وكل ذلك حصيلة النزاع التاريخي الدائر بين جناح الحق ومظاهر الباطل المختلفة؛ ولو كان الحديث عن الإطلاق والتسامح

(1) روجيه غارودي، «قصة القرن العشرين».

والتعايش لما كان ثمة مجال حينئذٍ فاهيم الكفر والتوحيد على حدٍّ سواء، ولاهتزّت راية واحدة في عالم الكون، ولما كان طائل في الحديث عن الجنة والنار والحق والتكليف.

التقابل التاريخي بين التيارين من لوازم تطوير القرب

ولا شكّ في أنّ تعالي الأصوات حول الحرب بين الحق والباطل، والحديث عن وجود جبهتين بسرعتين متمايزتين وآليّتين متفاوتتين، مردُّهما إلى وجود الاختيار الإنساني بهدف التمهيد لتطوّر تاريخي دائم في الجهتين الإلهيّة وغير الإلهية، وفي هذه الدائرة تولد الحاجات الإنسانية المتفاوتة وتنمو، ومن ثمّ تزدهر أو تنحسر. الموجود الذي لا يستشعر الحاجة ولا يرتب نظامه لتطوير القرب، لن ينصاع إلى متطلبات الخلقة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[1] فالإنسان الجاحد بالنعمة ما إن يشعر بالاستغناء الكاذب حتى يبادر إلى الطغيان، ويصوغ نظاماً جديداً من الحاجة والإشباع بفاعلية مختلفة، وبالتالي يسجل لوناً جديداً من مناسك العبادة. ومن البديهي أن ثمة فرقاً شاسعاً بين هذه الفئة الهشّة المبتنية على العقلنة الإلحادية، وتلك الفئة القائمة على الوحي من حيث السرعة والدقة والتأثير؛ فتلك الفئة الملحدة الحاكمة على ولاية النار لن تستطيع، مهما فعلت، تغيير المسار الكلي للتاريخ، وإن تمكنت من التأثير على ذلك المسار والتسبب بنزول البلاء ووقوع الامتحان، وبالتالي إزدهار الفئة المقابلة المتقومة بحكم العقل المتعبد وسيطرته على أدائها. ثمّ إن من يعيشون في قلب المجتمع

(1) سورة العلق: الآيتان 6 و7.

الملحد حسب الظاهر، ولا ينصاعون إلى راية الكفر قطّ ليسوا بالقليلين؛ فهؤلاء من أهل النجاة في نهاية المطاف وفقاً للتعاليم الدينية. وفي المقابل، كُثُر هم المنافقون في المجتمع الإسلامي الذين لم يستسلموا لراية الحق من أعماق قلوبهم أبداً، وقد يصل بعضهم إلى أعلى هرم السلطة في النظام الإسلامي، ومصير هؤلاء ـ وفقاً لتلك التعليمات ـ جهنّم والعذاب الأليم.

تأسيس فلسفتَي التاريخ والعلم هو المدخل إلى الثورة المعلوماتيّة

ثمة ضربان من المجتمعات ونوعان من الحضارة الإلهيّة والماديّة، يتنافسان مع بعضهما البعض، ويسيران في أُفقين متفاوتين باتجاه الله والشيطان. وفي الحقيقة، إنما خلق الله تعالى العالم لحكمة يستطيع معها الشيطان بمعونة أنصاره تأسيس شكل مغاير من العلاقات والقوانين والمعادلات لاصطياد الأتباع من المجتمعين الإلحادي والإلهي، وهذا يتاح لتيار الحق أيضاً ما يسفر عن مواجهة دائمة على مرّ التاريخ. وفي الواقع، كل واحد من الفريقين قادر على صياغة آليّة لابتكار العلم والتقنيّة، لكن لا مناص من وجود اختلاف في مبادئهم الوضعية، وبالتالي منتوجاتهم العلميّة والتكنيكيّة؛ فكل واحد منهم يستخدم نوعاً مختلفاً من فلسفة العلم وفلسفة التاريخ لبلورة وهندسة حضارته[1].

ولعلّ إحدى نقاط الضعف في مجال هندسة الحضارة الإلهيّة طيلة

---

(1) من الكتب المفيدة في هذا المجال التي بوسعها تسليط الضوء للباحثين على الأُسس الماديّة للحضارة الغربية كتابا «التاريخ والفلسفة» للكاتب ويل دورانت، ترجمة عباس زرياب؛ و «منطق الاكتشافات العلمية» لمؤلّفه بوبر، ترجمة حسين كمالي.

التاريخ، هي الافتقار إلى تعريف جامع لفلسفتَي العلم والتاريخ، وعدم التطرّق إلى تلك المباني والأُسُس بصورة عميقة وتخصصيّة؛ ومن المسلم به أن إحدى علل حجب الحضارة الإلهيّة عن مواكبة الحضارات المادية عدم وجود توجه جادٍّ لدى علماء الدين والأكاديميّين الموحّدين، حيث ألقى بعض علماء المجتمع الإسلامي ـ سيما المفكرون المسلمون، والمعاصرون منهم على وجه الخصوص ـ نظرةً مقتضبةً إلى هاتين الفلسفتين؛ ما ولّد توجّهاً سلبياً متأثّراً بنهضة الترجمة، فعاد هؤلاء يلوكون نظريّات الآخرين.

ومن المؤسف أن دائرة هذه النهضة العلميّة لم تقتصر على فلسفتي العلم والتاريخ، بل امتدت لتشمل البنى الفوقية للفلسفة والسياسة والبيئة والاقتصاد والرياضيات و . . . ، ومن داخل كلّ هذه الأنواع المختلفة من الفلسفة المستوردة تمّ تأسيس أنماط غير مألوفة أشبه بالبنية المادية من البنية الإلهيّة. وبعبارة أوضح: إن لم تكن خسائر نهضة الترجمة في العلوم الإنسانية ومتلوفاتها أكثر منها في العلوم الأساسية والتجريبية، فهي ليست أقل منها قطعاً.

الأُطُر العامّة للثورة المعلوماتيّة

ومن أجل ترميم تلك المتلوفات وتغيير التوجّه الجديد في دائرة الفلسفة والمنطق، لابدّ من الاستعاضة عن «نهضة الترجمة» بنهضة «تأسيس المفاهيم والمعادلات»، وهي تساوق عبارة «الثورة المعلوماتية» التي ذكرها قائد الثورة الإسلامية في إيران، وبيّن ضرورتها إلى فئة من الخواصّ. ومن الحريّ بنا هنا نقل رؤية القائد التي جاءت رداً على رسالة وجّهها له جمع من الباحثين والطلاّب في الحوزة العلمية؛ بغية أن يتيقن

الجميع أننا بين خيارين: إما رفع اليد عن شعار إقامة حضارة إلهيّة، وإما امتلاك عزم راسخ للسير بسرعة في طريق لم يسلكه السلف الصالح، ألا وهو طريق صنع الحضارة[1].

وفي ما يلي نص رسالة السيّد علي الخامنئي:

بسم الله الرحمن الرحيم

أبنائي وإخواني الأعزاء:

أنا موافق على مضمون كلّ ما جاء في رسالتكم، وأطلب منكم ومن كافة زملائكم في الحوزة والجامعة متابعة هذه الأفكار حتى لحظة تحققها وإثمارها وإن طالت؛ وذلك بتروٍّ وإمعان بعيداً عن القنوط أو الاستعجال؛ لكن ـ وعلى كلّ حال ـ ينبغي السير في هذه الطريق، طريق الازدهار والإبداع، مهما كلّف الثمن، ويجب لهذه الثورة أن تتواصل وتؤتي ثمارها تاريخياً وعالمياً. وحسبنا في ذلك بروز حالة من العزم الراسخ والوعي الواسع لدى الجيل الثاني في الحوزة والجامعة؛ فاستياء هذا الجيل من الإفراط والتفريط، وشقّه طريق الرقيّ والتكامل بعيداً عن الجمود والتحجّر من جهة، والروح الانهزامية والتقليد من جهة أُخرى، واعتبار أنّه يتأتّى بالنشاط الاجتهادي وابتكار الفكر العلمي والديني، وإبدائه شجاعةً فائقةً، في الرغبة إلى التنظير وإجراء المناظرات العلمية في إطار المبادئ والأخلاق والمنطق السائدة في الحوزة والجامعة، وعزمه على الردّ على الشبهات المثارة هنا وهناك، كل ذلك يعدّ نصراً

(1) السيّد علي الخامنئي (قائد الثورة الإسلامية في إيران)، «ميثاق النهضة الفكريّة وابتكار العلم»، سكرتارية نهضة ابتكار العلم، الحوزة العلمية في قم، (صيف 2003م).

كبيراً وإنجازاً عظيماً لا بدّ من التشجيع عليه؛ وما إن تشخّص نُخبنا العلمية نقطة الاعتدال بين الفوضى والدكتاتورية وتعمل على ترسيخها حتى تبدأ مرحلة جديدة. نعم، لا ينبغي التوجّس من الحرية، والفرار من المناظرة، وتبديل النقد إلى بضاعة غير قانونية أو أمر روتينيّ؛ كما لا يجب استبدال المناظرة بالجدال والمراء، ولا الاستعاضة عن الحرية بالتهرّب من المسؤولية. حينما يتساوى نصاب كلٍّ من الحريّة والأخلاق والمنطق ويتم أداؤها جميعاً، تبدأ في هذا المجتمع مسيرة الإبداع العلمي والفكر الديني الوقاد، وتنطلق حركة إنتاج البرامج العلمية والدينية في كافة العلوم والمعارف الجامعية والحوزويّة. لا شك في أن المطالبة بالحريّة، والحصول على فرصة للتفكير الحرّ والعميق، وبيان الرؤى في ظل رعاية أدب الاستفادة من الحرية هي مطالب إسلامية، كما أن حرية التفكير والقلم والتعبير ليست شعارات إعلامية، بل أهداف إسلامية، ومن المؤسف أن البعض لا يعرف طريقاً وسطاً بين مستنقع الصمت والجمود وبين دوامة التهتّك والكفر، ويُظن أن اجتناب أحدهما يفضي إلى الوقوع في فخّ الآخر. واليوم جاءت الثورة الإسلامية لتنتقد وتصحّح ثقافة القمع والتمجيد والجمود من جهة، وثقافة الحريّة المطلقة والأنانية الغربية من جهة أُخرى، ومن ثمّ تخلق أجواءً مناسبةً لحرية التعبير المقيدة بالمنطق والأخلاق والحقوق المعنوية والمادية للآخرين لا بشيء آخر، كيما تتحول إلى ثقافة اجتماعية وولائية؛ فتترسخ الحرية والوسطية والعقلانية والإنصاف لتتمكّن جميع الرؤى من البروز والتفاعل في كافة المجالات، ويتحقق التناسل الثقافي الذي أكدت الروايات الواردة عن النبي الكريم(ص) وأهل بيته الطاهرين(ع) على أنّه محصول تضارب آراء العقول، ويصبح عادةً لدى النخب والمفكرين؛ لاسيما وأن الثقافة

والحضارة الإسلامية لها قصب السبق في مواجهة الإشكاليات الحديثة وتحديات الحضارات والأديان الأُخرى، والردّ على الشبهة لا يتيسّر من دون معرفة الشبهة. لكن البعض ـ وللأسف ـ سعياً منه لتحقيق أهداف سياسية، يسعى لتحويل المناخ الثقافي في البلاد إلى صمت مطبق أو أمواج متلاطمة؛ ليتسنّى لأصحاب السلطة والثروة والمنبر في ظلّ الأجواء الملتهبة ترك تأثيرهم على الساحة، وخفض مستوى التفكير الاجتماعي، وإضاعة الفرصة الوطنية المتاحة للرقيّ، وإنهاك الشعب عن طريق إثارة النزاعات العرقية والطائفية، وإشاعة الثقافة الأجنبية الفاسدة، وبالتالي يُهمّش ذوو الألباب والعقول، ويمنعون من ممارسة أي دور يُذكر. في مثل هذه الأجواء، لا يتقدم المجتمع ويبقى يراوح في مكانه، ولا تُنتج فكرة جديدة ولا يُطلق كلام جديد، كل ما هنالك يبقى البعض يكرّر ما لديه فيما ينشغل البعض الآخر بالترجمة للغرب؛ فيصاب المجتمع والحكومة التابعان للنُّخب بالانفعال والتخلّف. وكما أشرتم في رسالتكم، فإنه لابدّ لإيقاظ العقل الجماعي من التشاور والتناظر؛ فمن دون توفر أجواء النقد البنّاء وحرية التعبير والحوار الصريح، بدعم من الحكومة الإسلامية وتوجيه وإشراف من العلماء وأهل الرأي، يغدو من العسير أو المستحيل ابتكار العلم وإنتاج الفكر الديني، وبالتالي يتعذّر صناعة الحضارة وقيادة المجتمع. وخير وسيلة لعلاج هذه الآفات المتفشية وكبح جماح الفوضى الثقافية، ومساندة وقوعدة حرية التعبير في إطار القانون والتنظير في إطار الإسلام.

يبدو أن الأساليب الثلاثة التي اقترحتموها؛ أي: تأسيس 1 ـ منابر للتنظير، 2 ـ منابر للردّ على الشبهات والاستفسارات، 3 ـ منابر للنقد والمناظرة، هي أساليب علميّة ومعقولة، وحبّذا لو دُعمت وأُديرت

بصورة صحيحة، بحيث يُفسح المجال واسعاً لبسط العلم ويُضيّق الخناق على المتاجرين والمخادعين واللصوص المتربصين بالعلم والدين. يجب أن يتحوّل إنتاج النظريات والأفكار إلى إدراك عامٍّ في الحوزة والجامعة، كما ينبغي تكريم المنظّرين في مختلف مجالات العقل النظري والعملي وإهداء الجوائز للمبدعين والإصغاء لكلامهم لحثّ الآخرين على الإبداع والاجتهاد. ويجب أن تتبارى الأفكار في إطار المنطق والأخلاق وفي طريق التنمية الإسلامية؛ من أجل أن يستعيد العالم الإسلامي هويّته وعزّته وأمجاده، ولكي يستردّ الشعب الإيراني مكانته العالمية المرموقة التي يستحقّها. وأضيف إلى هذا المقترح أنّه يجب أن لا تقتصر هذه الأفكار الواردة في سياق مناظرات ممنهجة قابلة للتحكيم من قبل اللجان العلمية المختصة، أو في سياق تمهيد الفرصة للمنظّرين، ثمّ دراسة ونقد فكرتهم من قبل النخب الفنية بحضور الضمير العلمي للحوزة والجامعة، يجب أن لا تقتصر هذه الأفكار على بعض مجالات الفكر الديني أو العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل ينبغي توفير مثل هذه الأجواء لكافة العلوم النظرية والعملية (حتى العلوم الأساسية والتطبيقية و . . .)؛ وللحدّ من تدنّي المستوى العلمي لهذه النظريات وتلك المناظرات، ولأجل إيصالها إلى مرحلة الكمال والنضوج العلمي وخروجها عن الإطار الإعلامي الأجوف، لا بدّ من اتخاذ تدابير ملائمة وسنّ قواعد لذلك. إنّني أُوافق دائماً على مثل هذه المشاريع الجبارة وأدعمها بقوة؛ لذا فأنا أطلب من مجلس مديرية الحوزة العلمية في قم، بمعونة مراجع التقليد الكرام، ومشاركة أبرز الأساتذة والباحثين في الحوزة، تهيئة الفرصة اللازمة لتطوير الفقه والأُصول والفلسفة والكلام والتفسير وسائر المواضيع الأُخرى من تحقيق وتأليف ديني وغيرها، وكذا تفعيل «نهضة

الردّ على الأسئلة النظرية والعملية للمجتمع». كما أُطالب المجلس الأعلى للثورة الثقافية ـ لا سيما رئيسه المحترم ـ بوضع هذه الفكرة في صدر سلّم أولويات جدول أعمال المجلس، بغية تنمية كافة العلوم الجامعية، ونقد النصوص المترجمة، ولفسح المجال أمام شروع مرحلة الإبداع والإنتاج في مجال العلوم والفنون والصناعة، خاصة العلوم الإنسانية والمعارف الإسلامية؛ لتمهيد الأرضية اللاّزمة لهذا العمل العظيم شيئاً فشيئاً، كي تقف جامعاتنا مرةً أُخرى في الصف الأمامي لصناعة الحضارة الإسلامية، وتطوير العلوم وابتكار التقنية والثقافة. لا شك في أن كلتا المؤسستين سوف تستفيدان من المشاريع المقترحة من قبل فضلاء الحوزة والجامعة، خاصة مشروعكم هذا؛ وتعملان ـ بعد رعاية كافة جوانب القضية ـ على تأسيس مكان للردّ على الأسئلة والشبهات، وإقامة المناظرات العلمية، والقيام بالتنظير الممنهج في كافة المجالات العلمية في الحوزة والجامعة. هذا وآمل أن لا يتمّ تجاهل تطبيق هذه الفكرة إدارياً، وأتمنى قطف أولى ثمارها الهامة قبل حلول الذكرى الخامسة والعشرين للثورة الإسلامية.

والله المستعان.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

السيّد علي الخامنئي».

إن الالتفات إلى المسيرة التاريخية لتكامل البشر أثناء تحليل ظاهرة تاريخية يعدّ مبدأً مهماً في هذا المجال، وفي هذه الحالة فقط يمكن إدراك معنى قول الإمام الحسين(ع): «إنما خرجت لطلب الإصلاح في أُمة جدي محمد(ص)»؛ فرغم أن هذا الإصلاح الذي كان يعني إقامة الحكومة النبوية مجدداً لم يتحقق في زمن سيد الشهداء(ع) بسبب تخلف

غالبية المجتمع عن مساندة الإمام(ع)؛ إلا أنّه قطعاً سيتحقق وينزّل إلى أرض الواقع في زمن آخر الحجج الإلهيين(عج) الذي سيثأر لجده الشهيد. إن هذا التحليل وفقاً لملاحظة مسيرة تكامل المجتمع سَيُفسّر على أن تهيئة الأرضية التاريخية اللازمة لأهل الإيمان بقيادة آخر حجة على وجه الأرض، يتيّسر ـ طبقاً للروايات الموجودة ـ حينما يبلغ كبار أنصار الإمام(ع) (313) شخصاً، ويفيق الضمير العالمي من حكومة الظلم والجور. وعندئذٍ تتسارع وتيرة نصرة الحق ويتم اختيار جنود من جناح الباطل أيضاً للإسراع بسيادة الأحكام الإلهيّة، وفي الحقيقة سيندلع صراع شرس بين الحق والباطل من خلال جبهتَي أئمّة النار والنور؛ وسيجنّد كلّ منهم طاقاته كافة للانتصار على خصمه، لكن الغلبة في هذا النزال ستكون من نصيب الحقّ هذه المرة.

ويبدو أن الإعداد لهذا المسار التاريخي في عصرنا الراهن قد أخذ أبعاداً أُخرى وتصاعدت وتيرته؛ ولم تعد المواجهة الحاسمة بين الحق والباطل في المستقبل القريب مستبعدة، فهذا النزال التاريخي سيقع في مرحلة زمنية ما، وهي عبارة عن بداية مرحلة الحضارة الإسلامية، حيث زُفّ إلى الإنسان المعاصر دنوّ ساعة الصفر بولادة الثورة الإسلامية في إيران.

إذن، يجب تحليل كلّ ما هو موجود وكلّ ما سيقع مستقبلاً من زاوية فلسفة التاريخ والتكامل الاجتماعي للبشر، وهذه الفلسفة ذات صلة وثيقة بالعلم والدين؛ ومن هنا تمّ تدقيق هذا الموضوع بصورة مستقلّة وطُرحت في موضوع «هدفية العلوم» تساؤلات عديدة أبرزها: أينبغي أن يكون العقل مستقلا عن الوحي أم في عرضه؟ أيمكن قبول أن آلية «الفهم

والمفهوم والتفاهم» بوسعها أن تُعرّف بطريقة تجعلها تعمل بصورة مستقلّة بعد الخلق، وتُعزى حجيّتها إليها؟ هل العقل مقدّم أم الإيمان، وهل للدافع والإيمان أثر تقدمي على الفكر والعقل أم الأمر بالعكس؟ هل أن دائرة عقلانية البشر تتأثّر بدائرة ديانته الأعم من الديانة الدنيويّة والإلهيّة، أم أنّ الواقع خلاف ذلك؟ وإن لم يكن هناك انسجام بين الدائرتين، ما مصير العمل الفردي والجماعي؟ أيفضي هذا العمل إلى التكامل أم التناقض؟ وعلى هذا الأساس، أيمكن الموافقة على أن بحث العلاقة بين العلم والفلسفة والدين ـ الذي يؤدي إلى مخرج هامٍّ باسم الحضارة المادية أو الإلهية ـ هو موضوع محوري ومصيري؟ وهل من الصحيح في مقام تحليل العلم ومنتوجاته أو الدين وإنجازاته، عدم الالتفات إلى الدائرة السابقة واللاحقة لها، والاكتفاء بالبحث عن البُنى الفوقيّة فقط بعيداً عن أي تحليل يمسّ المباني والأُسُس؟ هل الإدارة الدينية متغيّر أساسي في التكامل البشري أم الإدارة العلمية؟ أيّ شكلَي الإدارة حدث منذ النهضة إلى الآن، وما الثمرة التاريخية التي نالهتها البشرية من ذلك؟ أيؤمن الضمير البشري العام بوجود معيار محدّد ـ أعمّ من الحق أو الباطل ـ للتفاهم مع بعضه البعض أم لا؟ أيمكن اعتبار الوقوع ملاكاً للصحة ومعياراً للتفاهم ليُحكم بصحة كل ما وقع في التاريخ البشري؟ أمن الصحيح قبول أي مفهوم والتسليم إزاءه أم لا؟ ما السبيل إلى إدراكه بصورة صحيحة؟ أين مكانة كلام الوحي من ذلك؛ فهل هو أصلي أم فرعي أم تبعي؟ إن كان الوحي يتحدّث عن الحجّة الإلهيّة البالغة والأنبياء، حيث ترجع حجيّة المفاهيم الصحيحة كافّة إلى ذلك، أينبغي أن تكون مثل تلك الحجّة ملاكاً لعقلانية البشر أم أن العقل في حدّ ذاته وبمعزل عن الوحي الإلهيّ يستطيع تشخيص الخير من الشرّ

وتعليم البشرية الحائرة سبيل التسليم؟ أيمكن أن نعزو الانحراف التاريخي للبشر إلى التخلّي عن الوحي والتنسك بالمفاهيم والتعاليم العلميّة البحتة؟ كيف تعمل الحجج الإلهية البالغة التي يعتبرها الوحي أساساً لتفاهم البشر وسكينته على إقامة الحجة، وما تفسيرها من منظار العقل والعلم؟ ما الذي يقف وراء عدم وجود اختلاف جوهريٍّ بين أقوال أئمة الدين، وصيرورة الاختلاف في كلام أكابر العلم على شتى الأصعدة أمراً طبيعياً ومتداولاً؟ وعلى هذا الأساس، أمن الممكن عدّ كلام الوحي أساساً لتفاهم البشر؟

نأمل بأن تكون الأبحاث التي مرّت في باب العلاقة بين العلم والفلسفة والدين قد استطاعت أن تجيب إلى حدٍّ ما عن هذه التساؤلات وأمثالها.

القيمة والإدراك والعلم أركان للحضارة الإلهيّة والماديّة

في إطار تقسيم كلّي كما مرّ معنا آنفاً، يمكن تعريف الوجهة الأساسية لحضارة ما في سياق رؤية حسيّة أو عقليّة أو وحيانيّة؛ وكلّ واحد من هذه الرؤى الثلاث لا تنفي أساس وجود الرؤيتين الأخريين أو تخفف من شأنهما الواقعي، وإنما تبيّن اتجاه بنية الحضارة ومدى حساسية القائمين عليها. وفي الحقيقة، فإن الحضارة الحسية ـ إذ تعول على العقل التأسيسي، وتؤيّد نوعاً خاصاً من الإيمان في العلاقات الفردية لمواطنيها ـ تبني كلّ توجّهاتها الأساسية في مجال تأسيس «المفاهيم والبنى والمحاصيل» أو «المبادي والأُسس والنتائج»، على أساس الخطأ والاختبار والتجربة؛ من هنا ترجّح لديها دائماً كفة المحسوسات والأُمور الفيزياوية والموضوعات التي تخضع للتجربة على كفة الأُمور

الميتافيزيقية والنظريّة المحضة. فالفلسفة والمنهجية والأنماط المحدّدة في هذه الرؤية لا تنال رضا وإعجاب أصحاب هذه الرؤية إلاّ إذا كانت حصيلة لنتيجة موضوعية وملموسة وقابلة للقياس، وباختصار: أن تكون قد صُمّمت وفق رؤية المذهب العملي[1]!

ورغم أن أنصار هذا المذهب يشكّلون تكتلاً واسعاً من الماديين، ويدخلون ضمن مذاهب ونِحَل أُخرى على الصعيد السياسي والاقتصادي؛ إلاّ أنّهم يُجمعون على نفي الأُصوليّة الدينيّة المثاليّة عن طريق التمسّك بالتعاليم الوحيانية، وتأييد التجربة المادية عن طريق التمسّك بالمعطيات العلمية. وفي الحقيقة، رغم أنّهم يراهنون على ضرب خاصٍّ من القيمة والإدراك، ويؤمنون بالمثالية والعقلانية في جزء من نظامهم الفكري؛ إلاّ أن منظومتهم الفكرية قائمة على العمل المستند إلى العلم المنقطع عن الوحي، فلا يقبلون إلاّ ما يقوله العلم ويرتضيه.

«كان بيكون أول شخص يكشف بمنتهى الوضوح والثقة عن العلاقة بين العلم والحياة الإنسانية. وبعبارة أُخرى: بيّن كيفية استخدام العلم لتحسين الحياة الإنسانية؛ هذا وقد اعتبر هدفه ورسالته الغائيّة إسعاد البشر، وكان نقده للعلماء القدماء مبتنياً على أساس أنّهم تجاهلوا حقيقة أنّ الرسالة المشروعة والحقيقة الوحيدة للعلم هي كونه قادراً

---

(1) المذهب العملي أو البراغماتية (Pragmatism) هو مذهب فكري يقيّم الأفكار والأعمال وفقاً لفوائدها ونتائجها العملية، ويعرّف أتباع هذا المذهب الحقيقة بأنها مطابقة الفكر للواقع، أو التطابق بين المعرفة والكون (الواقع الخارجي)، ويذهب فريق آخر من هؤلاء إلى لزوم كون التطابق في مجال العمل حيث تضمن للإنسان النجاح في نيل مطالبه. وبصورة عامة، فإنّ البراغماتية رؤية تؤكّد على ما يمكن القيام به في الواقع لا ما ينبغي أن يحصل في عالم المثل. علي أكبر آقا بخشي، «معجم العلوم السياسية».

بالاختراعات والاكتشافات الجديدة على الارتقاء بمستوى الحياة البشرية، والوصول بالإنسان إلى برّ الأمان. إنه الشخص الذي أنزل العلم من السماء إلى الأرض، كعلم الرياضيات حيث كان يؤمن بأنّه أداة لمنح علماء الرياضيات هيبةً سحريةً. لقد أدرك هذا العالم العلم والمعرفة بمعنى الكلمة، فأضحى على أثر ذلك من أهم واضعي الحجر الأساس للبناء الفكريّ الحديث الذي لم يحوِ تأطيراً خاصاً للأفراد فيما أُفردت فيه مكانة خاصة لله. وأُطلق على هذا البناء الشامخ اسم «التطوّر والقدرة»[1].

وفي ما يخص تفوّق مرتبة العلم على المجالات الأُخرى، يقول بيكن:

«لا ينبغي أن يقع أيّ شيء أعلى من العلم أو أسفل منه، فيجب أن يخضع كلّ شيء للتجربة العلمية كالسحر والرؤيا والتكهن وقراءة الأفكار والظواهر النفسية جميعاً»[2].

وفي هذا الإطار ذهب البعض حتى في دائرة الذات الإلهيّة المقدسة إلى نوع من القياس العلمي والحساب الكميّ لتحديد ماهية أسماء الله تعالى وصفاته، مؤكّدين أنّه لا عبرة بصرف الاعتقاد الديني بالقدرة والحكمة الإلهيّة المطلقة من دون تأييد العلم! وفي الحقيقة، فإنّ هؤلاء يرون أن الإله الذي لا يخضع للتشريح المختبري لا يستحق العبادة!

وعلى الرغم من أن هذا اللون من التفكير صريح ومتطرّف للغاية،

---

(1) بستمن، المصدر السابق، ص 66 ـ 67.

(2) عبد العلي رضائي، «النظام الفكري».

إلا أنّه اليوم، وللأسف، يشكّل قوام الحضارة الراهنة، وصار مقبولاً لدى كبار الأكاديميين والأوساط العلميّة المعتمدة. وإذا ما ثار ـ سياسياً ـ عدد من الموحدين من بين مشاهير العلماء ومغموريهم بشكل غير منظم إزاء هذا التوجّه، فإنّ تسلّط هذه الفكرة على بنية الحضارة المادية كان كبيراً جداً بحيث لم يدع مجالاً على الصعيد العلمي لمثل هذا الخلاف؛ ما حدا بأرباب المعرفة المادية إلى التعبير عن ذلك بالرجعية العلمية ومواجهتها.

الحضارة تتقوّم بأركان ثلاثة: القيمة والإدراك والعلم

كل ما تقدّم كان يهدف إلى معالجة أفضل لموضوع أن كلّ حضارة ـ أعمّ من المادية والإلهيّة ـ هي حصيلة لعناصر ثلاثة: القيمة والإدراك والعلم، بحيث تكون متقوّمة بامتزاجها ببعضها البعض؛ وتعتبر هذه العناصر أبعاداً ثلاثةً لكلّ حضارة، ووجودها في المجتمع الذي يولد في إطار حضارة ما هو وجود مشاع بمراتب متفاوتة. وبعبارة أوضح: من جهة لا يعدّ كل واحد من هذه العناصر الثلاثة جزءًا، وبناءً على ذلك لا يمكن اعتبار الحضارة كالكل الحاوي على أجزاء وفصل أجزائه وأركانه عن بعضها البعض كما في الجزء والكلّ، بل تعتبر بعداً من وحدة تركيبية، بحيث يمكن رؤية أثرها في كلّ نقطة من المجتمع أو الحضارة.

إختلاف مراتب الأبعاد الثلاثة في الحضارات الإلهيّة والإلتقاطيّة والإلحاديّة

ومن جهة أُخرى، فإنّ شأن كل واحد من هذه الأبعاد الثلاثة غير متساوٍ مع غيره في هذه الوحدة التركيبية؛ إذ تختلف منزلة ومرتبة كل منها

تبعاً لطبيعة الجهة الحاكمة على الحضارة، وطبقاً لكون الوجه الموجود هو وجه الحق أو الباطل. ففي بنية الحضارة الإلهية تعتبر القيمة الوحيانية نقطة الثقل للزاويتين الأخيرتين ـ الإدراك والعلم التعبدي ـ فيما يعتبر العلم المادي نقطة ارتكاز لزاويتي الإدراك والقيمة التأسيسية في بنية الحضارة غير الإلهيّة. إذن، مع أنّه يمكن العثور على كل واحد من العناصر الثلاثة المذكورة في دائرة الحضارة أو المجتمع بصورة مشاعة؛ إلاّ أنّه ليس لزاماً أن تكون حصصهم متكافئةً، بل تتغيّر نسبها ومراتبها تبعاً لنوع حركة المجتمع أو الجهة الحاكمة على الحضارة؛ ذلك أن مدار حركة المجتمع والمواطنين فيه في المجتمع الإلهي هو القِيَم والمُثُل وما يتأتّى من الوحي؛ وفي المجتمع التلفيقي يعتبر الإدراك والعقل الممتزج بالتأسيسية والتوحيدية في آن واحد مرتكزاً للعنصرين الآخرين. وأخيراً فإنّ العلم البراغماتي والتجريبي هو الذي يحدّد متطلّبات المجتمع، ويبلور نظامه الفكري، ويمثّل نقطة الحركة للإدراك والقيمة المادية في المجتمع المادي.

فالعلم المادي ـ في الحقيقة ـ إنما يمثّل محوراً للبُعدين الآخرين في الحضارة غير الإلهيّة؛ حتى أنّه يتعين على الأبعاد الأُخرى تحقيق مقتضيات دائرة العلم. وبعبارة أوضح: تتولّى دائرة الإدراك المادي صياغة الفلسفة المناسبة، بينما تتكفّل دائرة القيمة المادية بتعريف المتطلبات الحسيّة والعلمانية؛ لكي تتمكن هذه المنظومة الثلاثية من اكتساب الفاعلية اللازمة لتوسيع رقعة الهوى في المجتمع. إن الفاعلية المادية للحضارة غير الإلهيّة بمثابة مبدأ أساسيٍّ تضمحلّ في حالة انعدامه، وقد استطاع هذا الهدف التوفيق بين أقمار القيمة والإدراك والعلم في هذه المنظومة؛ لذا فكل واحد منها يشبه قسماً في مصنع

كبير، حيث يواصل إنتاج دافع وفكر وسلوك خاص، ويستلهم مقومات وجوده من قوة وعلم وثروة خاصة. كما أن هيئة وقوام القوة والعلم والثروة في هذه المنظومة المدنية تختلف تماماً عنها في منظومة الحضارة الإلهية؛ ففي الأُولى تعتبر آراء الشعب ضمن سياق الديمقراطية البشرية منشأً لمشروعية النظام الاجتماعي، أما في الثاني فلا تأتي آراء الشعب بأكثر من قبول وتفاهم اجتماعيٍّ، والحكومة الإسلامية تستمدّ شرعيتها من أمر خارج عن نطاق آراء الشعب، ينهل من الولاية الإلهيّة.

المشروعية والتعقّل والقبول مراحل ثلاث للتكوّن والتنمية المدنية

يمكن أن يُستنتج مما ذكر أن لكلٍّ من المنظومة المادية والإلهيّة نوعاً خاصاً من المشروعية والتعقل والقبول، وهذه هي المراحل الثلاث للتكوّن والتنمية المدنية؛ وإلاّ فإمّا أن لا تتمكّن الحضارة من الظهور إلى عالم الوجود، وإما أن لا تستطيع مواصلة بقائها على الصعيد العملي؛ وهذا هو السبب الرئيس الذي يقف وراء إخفاق معظم الحضارات المادية وغير المادية في العصور السالفة، حيث عجزت ـ على الأقل ـ في إحدى المراحل الثلاث المذكورة عن استكمال حلقات المجموعة والتفاهم مع الآخرين في المفهوم والنمط والنتاج. وليس بالضرورة أن يعود النقص في إكمال هذه السلسلة الحضارية إلى وجود نقص في مفاهيم الحضارة أو نوع قيادة رجالات المجتمع، بل قد يمهّد عدم البلوغ الاجتماعي لمثل هذه الإشكالية في مجال تأسيس حضارة جديدة، والحكومة العلوية من هذا القبيل؛ فرغم امتلاكها المشروعية والتعقل اللازم لم تفلح في كسب القبول الاجتماعي، وبعد (25) عاماً من

السكوت من أجل حفظ المصالح العليا، لم تتمكّن من إحراز رضا المجتمع الإسلامي والرأي العام أكثر من خمسة أعوام ،ولم تستطع إيصال الحضارة الإسلامية التي تأسست على يد خاتم الأنبياء(ص) إلى مقصدها النهائي. ولا بدّ من أن يعزى هذا النقص إلى عدم الوفاء العام للميثاق المعهود، وافتقار المجتمع الإسلامي الحديث العهد في النصف الأول من القرن الهجري الأول إلى البلوغ الاجتماعي اللازم، لا إلى مشروعية وتعقّل النظام العلوي.

الاختلاف في تعريف «المشروعيّة» في المنظومتين الإلهيّة والإلحاديّة

كثيرة هي النُظُم الاجتماعية ذات الصبغة الإلهيّة ـ كالحكومات الأموية والعباسية والكنسية ـ وذات الصبغة المادية ـ كالحكومات الليبرالية عموماً ـ التي تعاني من نقص حادٍّ في المشروعية والتعقّل أو ـ على الأقل ـ في أحدهما. ومن البديهي أن مثل هذه النُظُم، وإن استطاعت الإمساك بزمام الأُمور والتحكم بالرأي العام إلى سنوات مديدة عبر إعطاء وعود بعيدة عن الواقع؛ غير أنّها ستواجه في مستقبل مسيرتها إشكالاً في المشروعية أو التعقل أو كليهما، ما يجعلها تقف في قفص الاتهام تدافع عن نفسها في محكمة التاريخ. ويمكن مشاهدة هذه الإشكالية الكبيرة بوضوح في عصرنا الراهن في الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي تستمد شرعيتها من الديمقراطية أو من الفاعلية في خطوة إلى الخلف؛ فالحضارة الراهنة ـ في الحقيقة ـ تدّعي أن كل ما يتمتع بالفاعلية يكون مشروعاً بالضرورة؛ وعلى هذا الأساس، إذا ما توصل العلم المادي في برهة ما إلى نتيجة في مجال الغذاء الإنساني مفادها على

سبيل المثال، أنّ بِوسْع تناول لحم الخنزير أو الهرة توفير جزء من البروتينات اللاّزمة لحياة الإنسان، تُقْدِم الدائرة القِيَميّة للحضارة المادية فوراً على إصدار الترخيص اللازم لاستعمال تلك اللحوم؛ أما لو توصلوا إلى نتيجة مغايرة تماماً لتكامل العلم البشري، فرغم ذلك تحشد دائرة الإدراك والقيمة المادية كل طاقاتها؛ بُغْيَةَ صياغة فلسفة وأيديولوجيا متوائمة مع دائرة العلم والاكتشافات الحديثة، فتسعى لخلق المشروعية والتعقل اللازمين لإحراز القبول الاجتماعي. من هنا، نستنتج أن الحضارة المادية تستمد التوجيه في الإدراك والقيمة من العلم؛ ذلك أن الهرم المعرفي فيها مقلوب ويستند رأسه إلى العلوم والمعارف الحسيّة والتجريبية. ومن الطبيعي أن يعمل الإدراك والقيمة على توجيه الاكتشافات الحسية؛ لئلا تُخدش الفاعلية الاجتماعية والاستفادة العامة من الطبيعة الرامية إلى تطوير الرفاه الماديّ المتصاعد.

وفي هذه الحالة، من الطبيعي أن يقوم التعقّل المادي بخلق نمط استدلاليٍّ باستمرار من أجل الاستنتاجات النظرية؛ وذلك ليتمكّن استدلال من قبيل «المصادر محدودة، والحاجات غير محدودة» من الحدّ من الأزمة الاجتماعية الحادّة بشأن الفوارق الطبقية الهائلة بين الفقير والغني في عصرنا الراهن، وتوفير نوع من السكون والقبول الاجتماعي للإقرار بالوضع الموجود. إن تفادي ظهور ثورة ما ـ مهما كانت شعاراتها وأهدافها ـ وشغل المجتمع بالأجواء الاجتماعية الموجودة، هما نظرية مدروسة في نظام المعقول المادي، وما إن يُشاهَد اجتياز هذا المبدأ الثابت يواجَه المخطئون بكل قوة لئلاّ يُطعن بالمبادئ السائدة في هذه الحضارة. وبكلمة واحدة: تواصل الحضارة المادية اليوم حياتها بهذه الأدوات العلمية والإدراكية والقِيَميّة في سياق القبول والتعقّل والمشروعية

الاجتماعية، وتستمر في قيادتها للرأي العام ضمن نمط منطقيٍّ واستدلاليٍّ. لكن برغم سعة ودقة وفاعلية الحضارة الغربية «طوي اليوم ملف الفلسفة الغربية، فالحضارة الغربية لا تعدو كونها حادثةً، ولابد من مقارنة إنجازاتها بإنجازات سائر الحضارات الأُخرى. وقتئذٍ ندرك أن دور هذه الفلسفة في صناعة الإنسان ضيئل جداً قياساً إلى المصادر العلمية والعقلية الأُخرى في العالم»[1].

دور النقل والعقل والحسّ في تكوين مراحل الحضارة الإلهيّة

جدير بالذكر أنّه يجب على الحضارة الإلهيّة ـ أيضاً ـ قطع مراحل المشروعية والتعقل والقبول الاجتماعي لإثبات فاعليتها على الصعيد المدني؛ لكن كل واحدة منها تختلف عن نظيرتها في الحضارة المادية قطعاً؛ ذلك أن المشروعية في النظام المادي مردّها إلى الفاعلية، والفاعلية يتحدّد مفهومها في إطار الانتفاع المادي؛ أما في الحضارة الإلهيّة فالمشروعية ترجع إلى التعبد والتسليم، والفاعلية أيضاً يتحدّد قوامها في هذا الاتجاه فقط؛ لذا يزداد النظام الإسلامي شرعيةً بازدياد تلك الفاعلية الخاصة. ثمّ إن المرحلة القيمية والمشروعية الاجتماعية لهذه الحضارة تحتاج بدورها إلى لوجستية أو استراتيجية نظرية في سياق تأسيس فلسفة العمل الإسلامي كيما تتمكن من صياغة مرحلة الاستنتاجات النظرية بهدف تأهيل التعقل الاجتماعي. والتعامل الدائم بين هاتين الدائرتين يفضي إلى تأسيس دائرة العلم والتقنية الإسلامية، وفي النهاية يؤدي إلى إيجاد القبول والفاعلية الاجتماعية في جهة تطوير القرب. وفي مجال الحضارة الإلهية يعتبر «النقل» أساساً للمشروعية

---

(1) غارودي، المصدر السابق.

و«العقل» أساساً للتعقل و«الفاعلية» في جهة القرب أساساً للقبول الاجتماعي. ومما لا شك فيه أن المجتمع الإسلامي لو شاهد أفراده يمتلكون نوعاً خاصاً من التقنية المتطابقة مع الموازين الأخلاقية والمعايير القِيَمية في المجتمع، لواصل تعبئة الرأي العام نحو تطوير القرب باطمئنان وثقة أكبر، وفي ضوء ذلك يتواصل هذا التعامل المتعدّد الأبعاد بمتانة أكبر.

وانطلاقاً من ذلك، إذا ما انسجم النقل والعقل والحسّ مع بعضها البعض بهدف تطوير التعبّد فبوسع هذه العناصر حينئذٍ منح المجتمع الإسلامي مشروعيةً وتعقلاً وقبولاً أوسع، وتسهيل استفادة أكبر من الطبيعة باتجاه القرب طبعاً؛ وهذا هو ما تتقاطع فيه هذه الحضارة مع الحضارة المادية وتركيبتها، حيث تعتبر توظيف الطبيعة بصورة أكبر في إطار تحقيق اللذة المادية هدفاً حاكماً على كلٍّ من العلم والإدراك والقيمة. فكل ما من شأنه زيادة نسبة الرفاه المادي يعدُّ لائقاً في هذا النظام، وكلّ ما لم يكن كذلك يعتبر بنظره غير موهّل. ومن المسلّم به أن غالب القِيَم في هذه التركيبة تعتبر أُموراً منافيةً للقيم في التركيبة المقابلة، وأما القيم التي تبدو مشتركةً حسب الظاهر فلا تتمتّع بالوزن نفسه في كلا النظامين.

وعلى هذا الأساس، إذا ما تمّ حظر سلوك طريق الحداثة في المجتمعات الإسلامية، فما ذاك إلاّ لهذا التوجّه الذي جعل مناخ الحضارة المادية مشحوناً بالعلاقات والحيثيات غير الإلهيّة؛ وبما أن الأخلاق والقيم تتحدث أيضاً فإنها تصور إلى الأذهان بوناً شاسعاً بين الحداثة والنظام الإسلامي. وإذا ما صيغت علاقة وتوجّه وأخلاق مجتمع

ما بصورة قوانين مادية فسوف يؤثّر هذا الاتجاه على الشؤون والعلاقات الاجتماعية كافة لذلك المجتمع؛ لأنّ نظام الدوافع هو المتغير الأصلي من بين الأبعاد الثلاثة للمجتمع (أي الدافع، الفكر، السلوك). وهذا الاتجاه التوسعي سيلقي بظلاله ـ شئنا أم أبينا ـ على القبليّات والأساليب والغايات، وسيكوّن نظاماً منسجماً على كل حال.

ماهيّة قاعدة تكامل التضامن والتوافق والتعاون الاجتماعي

لا ريب في أنّلكلٍّ من الأبعاد الثلاثة (القيمة والإدراك والعلم) عملاً ووظيفة خاصة في هندسة وبلورة حضارة ما؛ فالقيمة بمثابة قاعدة لتكامل التضامن الاجتماعي، والإدراك يُعتبر قاعدةً لتكامل التوافق الفكري الاجتماعي، والعلم يعدّ قاعدةً لتكامل التعاون الاجتماعي؛ ومن الطبيعي أن مرحلة التعاون هي آخر المراحل وتُعتبر مكاناً لبروز التضامن والتوافق.

وبالنظر إلى أهمية هذه الأبعاد الثلاثة، لابدّ للمنظّرين ورجالات الفكر المسلمين من إخضاعها للدراسة والبحث لنشهد ولادة حضارة إسلامية في أقرب وقت ممكن.

الضرورات جزء ضروري من الحضارة الماديّة والإلهيّة

انطلاقاً ممّا سلف، يمكن التحدّث عن القِيَم والضرورات في كل أنواع الحضارة الثلاث: الإلحادية والإلتقاطية والإلهية؛ لكن الروح الحاكمة على كلٍّ منها ومرتبة كل واحدة تختلف عن قِيَم المجتمع الآخر، فتارةً يكون مردّ القيم إلى الوحي، وأُخرى إلى العقل، وثالثة إلى التجربة. ومن دواعي الأسف أن يتحدّث بعض مناهضي الإيديولوجية انطلاقاً من الواقع الحاكم على الحضارة المادية في مسعىً لنسف

الإيديولوجية الإلهيّة أو تحقيرها في المجتمع الإسلامي، فيحاولون نفي الوحي من المجتمعات الإلهية من خلال تكرار أقوال الفلاسفة والأكاديميّين التجريبيّين نحو كارناب وبوبر وغيرهما. «كان كارل بوبر كغيره من الفلاسفة الآخرين يتصور أننا أمام عالم واحد؛ لذا فثمة حقيقة واحدة في الكون، وبالتالي لابدّ من وجود علم واحد يصف علّية جميع الظواهر، وهو غير مقيّد بالثقافة. إلاّ أن مثل هذه الادعاءات الفلسفية قد نُسخت تاريخياً فعفى عليها الدهر. كما أن بوبر نفسه سنّ مبدأ إمكان إبطال العلم؛ وبذا يكون قد أيّد بطلان مدّعاه»[1].

وعلى الرغم من أن هذا الكلام لا يلقى له مكانةً عند عوامّ المجتمع الإسلامي، بل حتى غالبية النخبة فيه؛ إلا أنه ينفي حقيقةً مسلّماً بها وموجودة إلاّ أن تخلو المدينة الفاضلة لهؤلاء المناهضين للأيديولجيا من الضرورات الحسيّة! أو لا يؤمن بوبر نفسه بهذا النوع من القيم الحسية؟ لكن يمكن القول دفاعاً عن هؤلاء: إنهم ليسوا بصدد نفي أساس الأيديولوجيا؛ لأنّ هذا يستلزم إنكارهم لأولى معتقداتهم بالضرورات والقِيَم غير الإلهيّة أيضاً. إنهم يرومون من هجومهم هذا على الأيديولوجيا الإلهيّة إبراز عنصر أضخم من الأيديولوجيا بزعمهم، ألا وهو العلم التأسيسي المادي الرافض لكل ألوان الوحي والشعارات الدينية؛ لا سيما وأن الحضارة المادية استطاعت تقديم تقنية عظيمة قائمة على هذا الفكر الحسّي إلى المجتمع البشري لتستخدمه كبرهان عمليّ في مقام المحاجّة مع الخصم المعتقد بالضدّ. وإذ يعوِّل مناهضو الأيديولوجيا على لون من

(1) الدكتور (Fritz Walner) أُستاذ في الفلسفة المعاصرة في جامعة فيينا في النمسا، «الثقافات ضحايا العولمة»، دورية «رسالة الاتصالات»، 21 ديسمبر/ كانون الأول (2002م).

القيم الخاصة، ويصححون ضرباً من الضرورات غير الإلهية، فإنهم ـ قبل أن يهمّوا بنسف مطلق القِيَم الإلهيّة في المجتمع الإسلامي بصفتها عملاً لا طائل منه ـ يسعون جاهدين لتسليط الأضواء على عناصر فاعلة هي العلم والإدراك المادي؛ أملاً منهم في أن تحلّ هذه العناصر بدل القيم والأيديولوجيا الإسلامية في المجتمعات الإلهية شيئاً فشيئاً؛ أي تطبيق التجربة الناجحة التي حدثت في المجتمعات الغربية ما بعد عصر النهضة، والتي همشت دور الكنيسة تدريجياً.

هدفيّة العلوم الكاشفة عن سيادة القِيَم على الإدراك والعلم

إن الضرورات ـ سواء كان مردّها إلى الشرع أم إلى العقل أم إلى الحس ـ تفضي إلى نتيجة هامة هي تعميق بحث هدفية العلوم، وتشكّل داعماً قوياً لهذه النظرية؛ إذ وافقنا على أن أحد محاور الشرع والعقل والحسّ تتحقّق في سياق الضرورات وفي مجال القيم، وبهذا تشمل الدوائر المعرفية والموضوعية؛ أوَ ليست هذه هي هدفية العلوم الكاشفة عن سيادة القِيَم على الإدراك والعلم؟

في عالمنا الواقعي يمكن مشاهدة العناصر الثلاثة ـ الشرع والعقل والحسّ ـ بنسب متفاوتة في كلٍّ من المجتمعات الإلهية والإلتقاطية والإلحادية؛ وفي هذا الإطار ثمة دور كبير للفلسفة والفيلسوف، أيضاً، وذلك يرتبط بطبيعة الثقافة التي ترجحها تلك الفلسفة وينتهجها ذلك الفيلسوف وكيفية دمجها للدائرة النظرية المحضة بدائرتي القيمة والعلم. كُثُرهمُ الفلاسفة الذين غرقوا في الوادي النظري والضرورات الفلسفية؛ فقصروا فلسفتهم التأسيسية أو التأليفية على الدائرة النظرية البحتة ولم يعد هناك مجال لتطبيق هذا النوع من الفلسفة في الشؤون العملية والعلاقات

الاجتماعية؛ ومن هنا لا ينبثق من هذه الأنواع من الفلسفة حكومة اجتماعية، وإنما تبقى كأدوات للردّ على الشبهات النظرية، وفي مجال العقائد الفردية غالباً. وهذا النقص يصدق في العرفان الفردي أيضاً، حيث يولي اهتمامه لعلاقة العابد ـ باعتباره فرداً ـ بمعبوده الحقيقي. وفي الحقيقة، فإن العرفان الفردي والفلسفة الفردية والفقه الفردي المتجسّدة في معظم المجتمعات الإسلامية في عصرنا الراهن تفتقر دائماً إلى تحليل العلاقات الاجتماعية، وتقديم حلول عملية لتسوية الإشكاليات الشائكة على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي. إن الميزة التي يفترق فيها الفقه الشيعي الموجود عن باقي أنواع الفلسفة والعرفان الإسلامي هي قدرته الفائقة على تفهيم الضرورات الفقهية للمكلفين على السواء؛ أما في العرفان فليس كذلك؛ إذ تختلف ضروراته لكلّ واحد من أهل السير والسلوك، ويفتقر إلى قدرة التعميم.

تعريف الضرورة في دائرة القِيَم

يجب تعريف الضرورات في دائرة القِيَم بالأصالة؛ أما حينما تدخل دائرة الإدراك، فلا بد من امتلاكها القدرة اللازمة على التبدّل والتمثّل. وبعبارة أُخرى: يسهل صناعة النمط في دائرة الإدراك لجريان الضرورات القِيَمية في المجال الموضوعي، وهذه عبارة عن مرحلة الوسيط بين المفاهيم القِيَمية والعلمية. أما حينما يصل الأمر إلى مرحلة الموضوعية فما يُتوقع هو اختبار نموذجي ونمط مثالي، وأخذ حصيلة نهائية لتطبيقها في الموضوعية.

هذه مجالات ضرورية ثلاثة لصناعة الحضارة وتكاد لا توجد حضارة. تخلو عن هذه المؤهّلات. وفي الحقيقة يمكن ادعاء أن القيمة

والإدراك والعلم هي أركان ثلاثة لكل حضارة، إلهيةً كانت أم التقاطية أم إلحادية؛ لكن الصبغة الغالبة على مبادئ وأُسس ومحصولات كل حضارة مختلفة من جهة هذه الأركان، فتُصنّف في ضوء ذلك على أنّها حضارة إلهية أو تلفيقية أو إلحادية. وكما مرَّ سابقاً، فإنّ مبادئ وأُسس ومحصولات الحضارة المادية ترتكز على العلم، حتى أن الحس والتجربة البشرية شغلت مكان العقل والشرع، ووضعت نمطاً جديداً من الحضارة أمام البشر، والحال أنّه يمكن مشاهدة نمط آخر في مرآة الحضارة الإلهية حيث الشرع هو المحور والضرورات الأخلاقية هي المتغيّر الأساسي في تأهيل الضرورات العقلانية والعملية والفقهيّة.

غير أنّ الكلام الآنف لا يعني عدم استفادة كل واحدة من الحضارات الثلاث من العنصرين الآخرين، فتكون الحضارة المادية مثلاً أجنبية عن دائرتي القيمة والإدراك، بل قلنا سابقاً: إنّ الملاك هو غلبة أحد العناصر على العنصرين الآخرين؛ لذا فثمة نوع خاص من الضرورات الحسية التي تسود في الحضارة المادية اليوم، ولهذه الضرورات من المنزلة ما للضرورات القيمية في الحضارة الإلهية. وبعبارة أوضح: يتشكل رأس الهرم للضرورات في كل حضارة وفقاً للاختيار الأول فيها والجهة الحاكمة عليها؛ وعليه فمن الطبيعي أن تتعارض كل حضارة مع الأُخرى في المداخل والوسائط والمخارج، وهذا هو المشهد التأريخي لصراع الحق والباطل، حيث يبرز في كلّ زمن بشكل مختلف عن غيره؛ لكن مع فارق أن مظاهر الحق كافة ترجع إلى أصل ثابت واحد هو الوحي، كما أن فروعه سماوية أيضاً: ﴿أَصۡلُهَا ثَابِتٞ وَفَرۡعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[1]. أما

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 24.

مظاهر الباطل فمع أنّها تصدر جميعاً بأمر من إبليس؛ إلاّ أنّها ذات باطن متشتت وظاهر متلوّن؛ إذ الاختلاف والتشتت هما الصفة الملازمة للباطل دائماً، فلا يطيق أحدهم الآخر ويسعى لإقصائه وتهميشه بشتى السبل المتاحة له، وما ظهور أنظمة اجتماعية مختلفة وحضارات مادية متعددة إلاّ دليل على هذا المُدّعى، والحال أنّ هذه الخصلة غير موجودة في الحضارة الإلهيّة؛ فتنتظم جميع النُظُم الاجتماعية فيها حول هدف واحد. أما الاختلاف في مثل هذه المنظومة الإلهية فأمر مقبول حيث يؤدي إلى الكمال والبلوغ في الدوائر المعرفية والموضوعية؛ وأما التشتت والصراع الداخلي في هذه الحضارة فلا مكان فيهما من الأساس؛ ومن هنا لو جُمع كافة أولياء الله تعالى في نقطة واحدة لحكموا جميعاً بحكم واحد، ولنطقوا بكلام واحد وفقاً لكتاب الوحي، وهذا هو معنى التوحيد في البنى الاجتماعية.

صراع الحضارات مؤشّر على التقابل بين الضرورات المختلفة

وبناءً على هذا الكلام يبدو أنّه لا مناص من صراع الحضارات؛ لكن ليس كما يدعي صاموئيل هانتينغتون وفوكوياما وغيرهما من الفلاسفة الماديين المعاصرين والقدامى؛ ذلك أنّهم بهدف تقويض نظام البعث الإلهي وتأهيل الجهة الحاكمة على الحضارة المادية، ودعم قادة هذه الحضارة، يسعون إلى الإيحاء بأن هذا الصراع سيؤول إلى انتصار ساحق للحضارة المادية ـ والنظام الليبرالي الديمقراطي الغربي تحديداً ـ على سائر النُظُم الاجتماعية الأُخرى. ففي مؤتمر «الإسلام السياسي والغرب» الذي عقد في نيقوسيا عاصمة قبرص، قال هانتينغتون حول نظرية «صدام الحضارات» التي هاجمها معظم العلماء المشاركين:

«يسعى الغرب إلى فرض قِيَمه وثقافته على عامة المجتمعات، وإن بدا أنّه أخذ بفقدان قوته في هذا الصدد شيئاً فشيئاً؛ لذا قد يؤول صراع الحضارات إلى العنف في العالم الجديد. وأهم أنواع الصدام المسلح والعنيف يشتمل على الحروب الصغيرة التي تدور رحاها الآن بين الحضارات في مناطق مختلفة، وبعض هذه الحروب تستبطن تضاداً بين المسلمين وغيرهم؛ أما أخطرها فهو ما يقع بين دول ذات ثقافات متابنية. وأنا أعتقد أن أدلة ذلك تكمن في طبيعة ونتيجة النظام العالمي؛ إذ أنّه يتأثر بالمدّ الإسلامي من جهة، وبقوة كبيرة كالصين من جهة أُخرى؛ لذا فالعلاقات الغربية تواجه تحديين خطيرين هما الحضارة الإسلامية والصين، وتشتد الأزمة خطورةً في مجال العلاقة مع أميركا»[1].

هذه النظرية في الحقيقة تمثل وجهاً جديداً لنظرية الحرب الصليبية التي استطاعت تغيير البُنى السائدة في الحضارة آنذاك لبضعة قرون، وغدت رائدةً لتأسيس الحضارة المادية الحديثة. وما أُطلقت نظريات «صراع الحضارات» و «نهاية التاريخ» وعشرات بل مئات النظريات الأُخرى إلا لفرض شكل شائك وخطير من البُنى والنُظُم المادية على العالم المعاصر، ولا ترمي هذه النظريات سوى إلى طمس الثقافة الإسلامية، وحذفها تماماً من القاموس البشري، وإحلال الثقافات الجزئية الأُخرى محلّها في نظام الحضارة المادية. في الحقيقة، إنّ هذه المواجهة وهذا التقابل أمر تاريخي وطبيعي؛ إلاّ أنّ ذهول أهل التوحيد ـ والمسلمين خاصةً ـ في عصرنا الراهن سوف يتسبب بتلقي الحضارة الإلهية ضربات

---

(1) صاموئيل هانتينغتون، «تحديات العالم الإسلامي والغرب»، صحيفة همشهري / المواطن، 8 / 11 / 1997.

أشد قوةً مما شهدته في الحرب الصليبية قبل بضعة قرون، ما أدى إذ ذاك إلى تفوق نسبيٍّ للصليبيين على النظم الاجتماعية السائدة.

تطوّر الحضارة الماديّة حصيلة الثورة العلميّة

في غضون بضعة قرون من الثورة المعلوماتية المادية، استطاع الغرب القيام بثورة كبيرة في ابتكار العلم، فاستهوت قلوب وعقول البشر المعاصر بصياغتها للمبادئ الوضعية العلمية في دائرة العلم. فليس من الهراء في شيء إذا ما لوحظت نظريات مادية في غمار هذه الثورة العلمية لعلماء من قبيل نيوتن وإنشتاين و . . . وهي تؤتي ثماراً يانعةً إلى المجتمع البشري، أو برزت نظريات فلسفية لأمثال ديكارت وكانت وهيغل و . . . ونظريات أُخرى لفلاسفة معاصرين نحو بوبر و . . . باعتبارها استراتيجيةً فكريةً لهذا النظام المادي الشائك والمحبوك في دائرة الإدراك. ومن الطبيعي أن الجمع بين هاتين الدائرتين يصور إلى المجتمع نوعاً خاصاً من الضرورات المادية في دائرة القيم، أقلها إذكاء الروح الانهزامية والاستعداد للانحلال في النظام المادي. ومن هذا المنطلق يسمح أحد منظّري الحضارة المادية ـ نحو بوبر ـ لنفسه متفاخراً من دون حياء أو مجاملة، بوصف مفكّري العالم الثالث بمجترّي أفكار رجالات الحضارة الغربية، وعدم مواجهتهم باعتراض جادٍّ.

وبديهيّ القول إنَّ النهضة العلمية للحضارة الغربية قطعت شوطاً كبيراً في مجال الحس والتجربة حتى أمكن وضع مبادئها الوضعية وأساليبها ونتاجاتها في بوتقة التجربة، ومن خلال الحسابات الكميّة والرقابة النوعية يُشاهَد تطوّر مادي دائم ومتصاعد في مجال ابتكار العلم. هذه هي نقطة قوة الحضارة المادية في مجال العلم، لكنها في الوقت ذاته هشة

ومحدودة أيضاً؛ ذلك أن الأيديولوجيا السائدة في هذه الحضارة وبهذا النموذج تعجز عن البحث عن الفيزياء المتعالية وماوراء الفيزياء، وفي الموارد التي تتمكّن فيها من مشاهدة ووصف الأُمور الميتافيزيقية عبر نظاراتها المشوّشة تصاب بالوهم حتى لا تبقى قيمة تذكر لمكتسباتها المادية؛ ومن هنا، فبمقدار ما تتقدم هذه الحضارة في ابتكار التقنية المادية تواجه فشلاً ذريعاً في معرفة القيم الأخلاقية ـ الإنسانية وتطبيقها في مجتمعاتها، وقد بلغ هذا الإخفاق مرحلةً جعلت منظّري هذه الحضارة يعلنون بصراحة الفصل بين دائرة الأخلاق والقِيَم ودائرة العلم، ولا ينبغي توقّع معجزة أخلاقية من هذه العلوم الموجودة.

الحق والباطل معيار لصحة الرؤية الأخلاقيّة

قبل أن يمثّل هذا الكلام ادعاءً فارغاً فهو عبارة عن اعتراف بضعف التركيبة العلميّة للحضارة الغربية، ولا شك في أن إنكار فاعليّة بنية العلوم وكفاءة التقنية المادية بمثابة إنكار الشمس في رابعة النهار، وقد بلغت هذه الفاعلية مرحلة التحقّق، «لكن التحقّق قطعاً ليس شرطاً للصحة، وإذا ما اعتبرنا أن المكونات النظرية له كامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما والقانون والاستمرارية تمثّل جامعاً مشتركاً لأكثر من أمر صحيح، فإنّ عدم قابلية الإنكار والتكامل والتطبيق وبناء العقلاء ورأي الأكثرية والقيم الرسالية»[1] و. . . تُعتبر محتملات مطروحةً في خصوص ماهية معيار الصحة، ومن المسلّم به أنّه لا يمكن اعتماد أكثر من أمر واحد كمعيار للصحة من أجل تقييم الأُمور والنظريات.

---

(1) أكاديمية الدراسات الإسلامية، «فلسفة الأُصول ومنهج التنظيم»، قم: 1986.

وبناءً على المبنى المختار، لا يمكن لأيٍّ من تلك المعايير ـ سوى الحق والباطل اللذين اعتُمدا في النظام الإلهي ـ أن تكون معياراً للصحة وعدمها، والحال أنّه بناءً على الرؤية التي تشدّد على نظرية العلية، كل ما يتحقق فهو صحيح، وكلّ ما لا يتحقق فهو خطأ؛ أما وفقاً للرؤية التي تدور مدار القِيَم والأخلاق، والتي تركّز على الضرورات الشرعية، فيُعتبر الحق والباطل ملاكاً وحيداً لتشخيص الصحة والسقم. وبناءً على ذلك، ليس من اللاّزم أن يكون كل ما تحقق صحيحاً لتدخل الأخلاق والقانون والتقنية المادية في عداد الأُمور الصحيحة أيضاً، وسوف يكون التناسب مع القيّم الإلهيّة وعدمه ملاكاً للاختيار وعدمه.

والواضح أنّ النظر إلى الصحيح والسقيم من هذه الزاوية يغيّر مفهوم ودائرة تعريف تلك المفردات أيضاً؛ لأنّ كليهما حينئذٍ يقفان تحت عنوانين أكثر شموليةً، هما الحق والباطل. وإنما صار أكثر شموليةً من جهة أن قدرة تعميم مفاهيم الحق والباطل أوسع من قدرة مفاهيم أُخرى كالصحيح والخطأ. ومن المهم القول إنَّ دائرة مفاهيم الحق والباطل واسعة جداً؛ بحيث تدخل في نطاقها كلّ الشؤون والنظم والبنى، بل حتى المفاهيم والقوانين والمعادلات في مرتبة سابقة، فيندرج ضمنها كل ما يمكن تصوره من أُمور مادية وغير مادية. ومن خصوصيات هذه المفاهيم أنّها تنأى بنفسها عن البحث من الإطار المادي البحت؛ إذ ليس بوسع أحد أن ينظر إلى الإنسان والكون والله من زاوية المادة ويزعم أنّه تمكّن من الوقوف على العلاقات الحاكمة على الموجودات، ذلك أن ظرف المادة أصغر من أن يستوعب مثل هذا المظروف الواسع.

تعريف الحق والباطل

ولا بدّ من الإشارة إلى أن كل مجتمع يختار نوعاً من ملاك الصحة ـ

بصورة مطلقة طبعاً ـ بحسبه وبما يتناسب وقابليته؛ ذلك أن المجتمعات في حالة تحوّل مستمرٍّ، وفي أغلب الأحيان تعيش حالةً من التطوّر والنموّ. ومما لا شكّ فيه أنّ أهلية وقابلية المجتمع الإسلامي الآن تختلف عنها قبل أو بعد (200) عام؛ فقابليته الإيمانية في تصاعد مستمر. ومن هنا، وعلى سبيل المثال، لم يكن الشعب الإيراني قبل مائة عام قادراً على التجاوب مع رؤى وأفكار قائد عالميٍّ كالإمام الخميني؛ والقيام بثورة عملاقة كما حصل عام (1979 م). ولا ريب في إدراك واقع القابلية الاجتماعية، واتخاذ نوع خاصٍّ من التدابير طويلة الأمد، والقيام بتكنيك مدروس قصير الأمد لتطوير المجتمع المنشود، تعكس مدى صلاحية وأهلية القائد الاجتماعي. ولا يمكن مقارنة شخصيات عظيمة كالإمام الخميني ـ بكل ما له من عظمة ـ مع شخصيات الأئمة المعصومين(ع)؛ غير أن ملاك الصحة في مثل هذه المجتمعات يبتني ـ قطعاً ـ على مبدأ جوهريٍّ كالقرب والتعبد. وفي الحقيقة، إن أردنا اعتبار الحق ملاكاً للصحة، فلا بدّ لنا من التأكيد على أنّ مثل هذا المعيار لا يتحقق إلا بملاحظة القابلية الاجتماعية للمجتمع المنشود. وانطلاقاً من ذلك، يعتبر التعبّد والقرب ـ بصورة نسبية متناسبة مع قابلية أفراد المجتمع، لا بصورة مطلقة ـ ملاكاً لصحة عملهم وقادتهم أيضاً.

اليوم، تحمل الثورة الإسلامية في إيران راية التديّن في عموم أرجاء العالم، وهي ترمي إلى توسيع رقعة قابلية التعبد الإلهي ما استطاعت، لا في المجتمع الإيراني فحسب بل في شتى بقاع المعمورة. وفي هذا الإطار، يحظى القائد بدور محوريٍّ، حيث إن توليّ الأُمة لوليّها وازدياد إيمان الإمام والمأموم في المجتمع الإسلامي، يتقوّمان ويتأثّران ببعضهما البعض، كما أن تطوير قابلية التعبد الاجتماعي أمر مرتبط بهذا التقوم

المبارك؛ فإن افتقرت علاقة القيادة الاجتماعية للولّي مع مدى تولي الأُمة أو بالعكس إلى الانسجام اللاّزم، تتضاءل فرص حصول ذلك التطور المرجوّ، ويتعذّر الحديث عن نموّ قابلية التعبد في المجتمع. ثمّ إنّ القبول الاجتماعي شرط لضمان نجاح القيادة الاجتماعية للولّي، ولا تفاوت جوهري ـ في هذه النقطة ـ بين الولّي المعصوم(ع) وغير المعصوم؛ وإن كان لا ينبغي تجاهل أن ظرف الهداية يختلف من أحدهما إلى الآخر؛ ذلك أن وظيفة الوليّ غير المعصوم تتحدّد في إطار المراحل الاجتماعية، بينما تمتدّ وظيفة الوليّ المعصوم(ع) لتشمل إطار المراحل التاريخية، ومن الجليّ أن ثمة تفاوتاً هائلاً بين الإطارين؛ لذا يمكن إبراز نقاط اشتراك واختلاف كثيرة بين مسؤوليات القادة الاجتماعيين في المجتمع الإسلامي.

إن تضييق أو توسيع دائرة قابلية التعبّد الاجتماعية في المجتمع ملاك مناسب جداً لقياس مدى توفيق القيادة الاجتماعية للوليّ، شريطة توفّر الأرضية المناسبة إلى حدٍّ ما لتحقّق القبول الاجتماعي؛ وإلا ففي صورة إدبار المجتمع عموماً أو غالباً عن وليّه ـ الأعم من المعصوم أو غير المعصوم ـ لما أمكن أيضاً إصدار حكم متكامل عن مدى توفيق ذلك الولي. ولا شكّ في أنّ تمتع مجتمع ما بالمشروعية والتعقل والقبول اللازم سيفلح في أخذ زمام أُمور القيادة العالمية على الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية كافّة، ولا دولة في العالم اليوم تتمتع بالقدرة الكاملة في هذه المجالات، فالمجتمعات الإسلامية غالباً تعاني من نقص حادٍّ في جانب التعقّل، وبعضها في جانب القبول الاجتماعي، والمجتمعات الإلحادية تعاني من نقص في المشروعيّة غالباً، وإن تمّ ـ إلى حدٍّ ما ـ تأمين هذه المشروعية وفقاً لرؤية النظريات المادية؛ ذلك أن

ملاك المشروعية في تلك المجتمعات عبارة عن الآراء العامة والإقبال الاجتماعي، وإن بدا في القرن الأخير والقرن الجاري أن مزاعم المجتمعات الغربية المبتنية على أن اقتدارها ناشئ من التعويل على الآراء الحقيقية للشعب ـ لا على تحالفات وتكتّلات أصحاب رؤوس الأموال ـ لا تعدو كونها هراءً[1]. وفي الحقيقة، ليست هناك حكومة إلحادية تتمتع بالشرعية التامة حتى في ضوء معايير الحضارة المادية نفسها.

وعلى هذا الأساس، تتوفّر في العصر الراهن فرصة ثمينة واستثنائية للإمساك بزمام القيادة العالمية، وإذا ما حُشدت كلّ إمكانيات وطاقات العالم الإسلامي لصياغة نمط الإدارة الموضوعية للمجتمع، وبالتالي ابتكار العلم والتقنية سنشهد في القرن الجاري وقوع هذه الحادثة الهامة. وإذا حُكم على رجالات وعلماء العالم الإسلامي بالعذاب الأُخروي، فذلك ليس من باب ارتكابهم للمعاصي الفردية؛ بل لأنّهم تجاهلوا مسؤوليتهم في إقامة وتطوير التعبّد الاجتماعي، أومن باب عقدهم العزم على إشاعة الفسق والإلحاد في مجتمعهم والمجتمعات الأُخرى. ولو كانت بعض الحكومات الإسلامية القليلة ـ كالصفويّة بقطع النظر عن الانحرافات وأنواع الفسق الفردي الذي اتسم به قادتها ـ قد استطاعت السير بخطوات جادّة باتجاه التعقل والقبول الاجتماعي، لكانت النهضة الإسلامية قد حصلت لا محالة، ولتهيّأت الأرضية المناسبة لظهور الحجة الموعود (عج)، وإقامة اليوتوبيا الإسلامية المنشودة. وفي مقام تحليل أفضل لعلل نجاح النهضة المادية أو أسباب إخفاق النهضة الإسلامية، لا

(1) وكنموذج بارز على ذلك انتخابات رئاسة الجمهورية في أميركا، حيث انتخب جورج بوش رئيساً للجمهورية في الدورة الأُولى بعد حصوله على أقل من (20)% من الأصوات، رغم مساندة الجهاز القضائي له.

بدّ من الالتفات إلى الجوانب الأُخرى من الأبعاد الوجودية للفرد والمجتمع أيضاً، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه.

الدافع هو المحرّك للفكر والسلوك الإنساني وأول المخاطبين بالوحي

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العلوم الحديثة التي بُنيت على دعامة المفاهيم غير الإلهية والنظرة المادية للكائنات لم تستضئ في مبادئها الوضعية بنور الوحي والقِيَم الإلهية؛ فالمنهجية الأولية للعلوم العصرية التي أُسست من أجل الارتقاء بالتفاهم وقابلية التعميم، فولدت على هذا الأساس منتوجات تكنولوجية من رحم المعادلات العلمية، لم تدّعِ أبداً أكثر من الرؤية المادية المحضة. والحال أن التكنولوجيا والحضارة التي ينشدها ويرتضيها المجتمع الإلهيّ تعتبر الوحي حقيقةً مسلّماً بها ومشتملةً على عناصر، مثل: الدافع والفكر والسلوك أو القيمة والإدراك والعلم. ومن الجليّ هنا أن الدافع يعتبر محرّكاً للفكر والسلوك، والقيمة محركاً للإدراك والعلم، والوحي يجري في أعماق الفرد والمجتمع دائماً. وبعبارة أوضح: إن لم يتعلّق الدافع ـ الذي يمثل حلقة الوصل بين ولاية الخالق وتولّي المخلوق ـ بشيء سوى الرب، ينبثق منه مثل هذا الإيمان على الصعيد الفردي والاجتماعي، فيقدّم إلى المجتمع البشري بركةً عظيمةً من قبيل الحضارة والتقنية الإلهيّة. والواقع أنّ كثيراً من العلماء الدينيين يؤمنون بأن الفلسفة غير قادرة على ولادة الإيمان قطّ؛ لكن دور العقل والإدراك في مسيرة الهداية بمثابة العصا اليدوية في هذه الجادّة الوعرة؛ لأنّهما يعتقدان أن دائرة العقل ودائرة العلم البشري تستطيعان إدراك أُمور من قبيل قوانين العلِّية وما شاكل فقط؛ لكن ما أكثر المتكلّمين

المتسلّحين بأنواع البراهين النظرية كإثبات الواجب و . . . الذين طالما أحرزوا قصب السبق في ميادين المباحثة والمناقشة، ومع ذلك يعتبرون إيمانهم رهيناً بالارتباط القلبي والواقعي بمعبودهم وبكلام الوحي، لا بالاستدلالات والبراهين الفلسفية المضنية التي تعمل كمحفّز عقليٍّ في مسرح الروح البشرية.

اختلاف مراتب الإدراك الحالي والعقلي والتجريبي

الدافع هو أول من يقبل بالوحي الإلهي، فيتحف الإنسان بنوع من الإدراك والقبول الخاص الذي يختلف تماماً عن نوع «الإدراك العقلي» الذي يفهم الصورة التمثيلية للأشياء. ويمكن أن يطلق على هذا اللون من الإدراك «الإدراك الحالي»؛ لأنّه مع نزر يسير من التسامح يمكن اعتبار الدافع هو الحال، وواضح أن الحال غير العقل. ورغم أن كلاً من الحال والعقل يمنح الإنسان نوعاً من الإدراك؛ إلا أنّ ماهية الإدراك الحالي تختلف عن ماهيّة الإدراك العقلي، كما أنّهما يختلفان عن الحس الذي يمثّل البعد الثالث من الوجود الإنساني، فيختلف إدراكهما أيضاً عن الإدراك الحسّي.

إنّ الرؤية المادية تعتبر بنية الدافع حسيّةً، وتبعاً لذلك تعرّف إدراكه بصورة حسيّة أيضاً؛ بينما تذهب الرؤية الإلهيّة إلى أن بنية الدافعَ وحيانيّة وإدراكه حالة إلهيّة. وهذا تفاوت في غاية الأهمية بين هاتين الرؤيتين المتغايرتين، ولا يمكن العثور على نقطة وفاق بينهما إلاّ بالدقة العقلية المتناهية.

وإذا ما وافقنا على أن ثمّة تناظراً بين المفاهيم الثلاثة: الدافع والقيمة

والوحي، الفكر والإدراك والعقل، السلوك والعلم والحس؛ وكل واحد منها يقدّم للإنسان نوعاً من الإدراك الفردي والاجتماعي والتاريخي، فلابدّ لنا إذ ذاك من قبول أن الفهم الحالي والعقلي والحسّي متفاوت مع بعضه البعض، ويُعرّف بشكل متغاير في كلٍّ من النمط الإلهي والإلتقاطي والإلحادي.

النمط نتاج الفهم العقلي في دائرة الإدراك

نظراً إلى تفاوت مستوى الإدراك والفهم، لا يمكن تصوّر تكافؤ الفهم التطبيقي الناتج من دائرة العلم والتجربة والحسّ مع ما ينتج من الدائرتين الأُخريين؛ ذلك أن الفهم الحسّي لا يساوق الفهم العقلاني والمنطقي المتبلور من دائرة الإدراك والعقل؛ أي إنّ الفهم التطبيقي غير الفهم العقلاني والفهم الحالي، وإن كان يُتوقّع حصول انسجام وتواؤم تامٍّ بين هذه الأنواع الثلاثة من الفهم في النمط الواحد، وإلاّ شُكّك في فاعلية النمط المذكور، سواءً كان إلهيّاً أم مادياً. وفي الحقيقة، بعد أن يتدفّق الوحي في النمط الإلهي إلى دائرة العقل والإدراك عن طريق الدافع الإنساني، يتحوّل الفهم الحالي ـ بصفته أساساً وجهةً ـ إلى فهم منطقيٍّ وعقلانيٍّ رويداً رويداً، وبعدما يتمّ إنتاج المحصول في هذا المجال (الذي هو عبارة عن الفلسفة والمنطق الإلهي) يتبلور ـ تدريجياً ـ الفهم التطبيقي الهادف إلى إنتاج أداة إلهيّة تطبيقية. والنتيجة النهائية لتقوّم هذه الدوائر الثلاث ببعضها البعض، حيث تعمل بصورة نظامية ومنسجمة، وتتعامل في ما بينها بانتظام، إبتكار تقنية حديثة وبالتالي إحياء الحضارة الإلهية، وهو الأمر الذي وقع منذ قرون في عملية ابتكار العلوم المادية ونتاجها المتمثّل بالحداثة. كما استطاع العلماء الماديّون من خلال

مراهناتهم على الأيديولوجيا الدنيويّة[1] صياغة نمط جامع والتوصّل إلى معادلة تبديل الدوافع المادية إلى أفكار غير إلهية؛ وتمكّنوا أيضاً عبر رؤية مادية محضة قائمة على قطع العلاقة بين المادة والغاية الكليّة، من ابتكار نوع من العلم والفهم التطبيقي المادي بكل ما للكلمة من معنى، حيث تعدّ التقنية الحديثة نتاجاً لتلك الحضارة المادية، وحصيلةً لتلك العملية غير الإلهيّة. وثمة ضرورات تسود تلك الأجواء الملبدة بالغيوم، ما لبثت أن كشفت النقاب عن هويتها ما إن أُعلنت الحرب ضد الإيديولوجية الإلهيّة؛ وفي الوقت ذاته، وبما أن تلك الرؤية المادية قد بلغت مرحلة التحقّق العملي، أثبتت لوناً شائكاً ومنظّماً من الانسجام والتوافق بين الدوائر المادية الثلاث: القيمة والإدراك والعلم.

وفي الحقيقة، تمتزج الضرورات المادية مع نسق أخلاقيٍّ خاص لا يطيق وجود مسحة وَحْيانية في الدوائر الثلاث المذكورة، وهو يعمل جاهداً بكل السبل المتاحة لإقصاء القِيَم والمفاهيم والمنتوجات الإلهيّة. وهذا الادعاء يبرز للعيان بنزر من التأمل في مجال أداء الأكاديميين والفلاسفة والساسة والأثرياء ذوي النزعة المادية في غضون قرون من سيادة الحداثة، ويمكن احترام شعار الديمقراطية والحرية طالما لم يتجاوز الخطوط الحمراء الموضوعة في دائرة الحضارة المادية فقط. ونشدّد مرةً

---

(1) الدنيوة أو أصالة الدنيا نوع من أنواع الايديولوجيا، ينفي دعاتها وأنصارها كل أشكال الإيمان بالأُمور التي تقع ما وراء الطبيعة، ويفندون كل وسائطها ونتائجها الخاصة بها، ويساندون المبادئ المناهضة للدين باعتبارها ركيزةً للأخلاق الشخصية والمنظمات الاجتماعية. ومن المحتمل أن تمدّ هذه الأيديولوجيا يد العون إلى عملية فصل الدين عن الدنيا. ميرجا إلیادة، الثقافة والدين، مقال «فصل الدين عن الدنيا»، بقلم ويلسون براين، ترجمة هيئة المترجمين، تحت إشراف بهاء الدين خرمشاهي، ط 1، طهران: دار طرح نو، 1995 م.

أُخرى على أن وجود عدد لافت من الموحدين في دائرة القِيَم والإدراكات والعلوم المادية لا يعني بوجه نفي الاتجاه الصريح للحداثة في محاربة التديّن؛ ذلك أن دائرة التوحيد لهذا العدد من رجالات الحداثة تقتصر على نطاق علاقتهم الشخصية بإلههم؛ أما الدائرة الإنتاجية لأغلب هؤلاء فترجع إلى نطاق العلاقات الاجتماعية، والميدان الرئيس لابتكار العلم والفلسفة والقيمة المادية. والخلط بين هاتين الدائرتين خطأ استراتيجي صدر عن معظم المحللين، حيث إنّ النظرة السطحية إلى تواجد عدد من الموحدين في هذا الوادي تفضي إلى الحكم بحيادية، بل إلهيّة العلوم، ما يؤدي إلى التوقيع على ميثاق الحداثة عن علم أو من دون علم.

هندسة الحضارة الإسلاميّة بحاجة إلى قيمة وإدراك وعلم دينيٍّ

مما لا شك فيه أنّ ما يبدو ضرورياً وأساسياً في هندسة الحضارة الإسلامية هو الحاجة إلى تنظير دينيٍّ وقيادة دينية في مجال صناعة الحضارة، وهو مفقود في البين. نحن نعتقد أن أركان هذه الحضارة يجب أن تُشيّد في إطار القيمة والإدراك والعلم الإلهي، ولا يتسنّى تشييد هذه الأركان إلاّ بتطبيق كلام الوحي في دائرة صناعة الحضارة. ثمّ إن إقصاء الايديولوجية الإلهية عن ذلك الميدان لا يقتصر على علماء ورجالات الحداثة، وإنما يبدو أن بعض الموحدين ممن يحملون شعار القِيَم قد وقعوا في هذا الفخّ أيضاً؛ فيتحدثون عن ضرورة الاستقلال الكامل بين دائرة الإدراك والعلم ودائرة القيم! وفي هذه الحالة، من الطبيعي أن يُذعَن إلى الاستدلال الهزيل القائل: يستحيل الفصل بين دائرتي الحجج الباطنية والظاهرية، فيمكن الانصياع في أحدها إلى القيم الوحيانية وفي الأُخرى إلى القِيَم والأيديولوجيا المادية! ولما تُكتَب هذه

الوصفة غير الناجعة لتنظيم علاقات المجتمع الإسلامي، وتنكشف آثارها العكسية على العلاقات الجماعية للمسلمين، يُعمَد ـ بدلاً من أن يُعالج الموضوع بدقة، ويعزى ذلك الخلل إلى التناقض في النماذج والأنماط السائدة في المجتمع الإسلامي ـ إلى الحكم بعدم تقوى الناس وعودتهم إلى الرجعيّة الجاهليّة!

إنّ هذا الخطأ الكبير الصادر عن علماء ومفكّري المسلمين لا يُغتفر قطعاً، وإن أردنا عدم اتهام أُولئك بالتقصير فبوسعنا القول: إنهم أُصيبوا بالقصور الذي أقلّ ما يؤدّي إلى تأنيب الضمير وعذاب النفس الإنسانيّة؛ لأنّ التفكير الناقص لا يتيح للمجتمع الإسلامي خياراً سوى قبول متبنيات المجتمعات المادية، وبالتالي الإنحلال في أنساق تلك المجتمعات. أوَ يمكن حقاً الموافقة على أنّه في هذه الأجواء التي ألقى فيها نمطان متناقضان تماماً بظلالهما على علاقات المجتمع الإسلامي، يتسنّى عودة الإيمان الإلهي إلى المسرح الاجتماعي، ويُتاح للمجتمع تطوير التعبَّد؟ إذا ما سادت هذه الفكرة فلا فارق كبيراً حينئذٍ بين أن يدرس أبناء المجتمع الإسلامي في جامعات هذا المجتمع أو جامعات المجتمعات العلمانية؛ لأنّ الملاك هنا هو ضرورة التغذية العلمية من هذه المائدة الملوثة، والمنظّرون المسلمون أباحوا ذلك في كلا المجتمعين.

الأخلاق هي نقطة انطلاق حركة الفرد والمجتمع

بغية التخلّص من هذه الأزمات، لا سبيل لدينا سوى إعادة النظر في دائرة المفاهيم والبُنى والمنتوجات لدى المجتمع الإسلامي. ينبغي الإذعان إلى أن المجتمع أيضاً ـ لا باعتباره كلّياً اعتبارياً؛ بل بصفته كلياً حقيقياً وواقعياً ـ ذو شعور وعلاقات خاصة، كما أن لديه نقطة ظهور

وبلوغ و ـ أحياناً ـ أُفول. وإذا ما كان الإنسان ـ بصفته وحدةً تركيبيةً صغيرةً ـ يمتلك أبعاداً ثلاثةً هي الروح والفكر والعمل، ولاحظ كل آثار تلك الأبعاد بصورة مشاعة في مختلف أعماله، سيكون للمجتمع أيضاً ـ باعتباره وحدةً تركيبيةً كبيرةً ـ ثلاثة أبعاد سياسية وثقافية واقتصادية، أو ثلاثة نُظم هي الدافع والفكر والسلوك، أو ثلاث دوائر هي القيمة والإدراك والعلم؛ وهذه الأبعاد أو النُظُم في حالة تعامل مستمرٍّ. وبوسع نظرية مختصرة تنسيق ومواءمة هذه الأبعاد أو النُظُم حول غاية واحدة. كما أن التلازم الدائم بين القرآن والبرهان والعرفان يُعدّ ضرورةً قطعيّةً لبلورة وهندسة الحضارة الإسلامية؛ إلاّ أن النقطة الهامة في هذا الإطار هي آليّة حركة الإنسان والمجتمع برمته نحو الرقيّ أو النكوص، وخلافاً للنظرية الرائجة القاضية بأن نقطة شروع حركة الإنسان أو المجتمع ترتكز على البعدالعقلاني ودائرة إدراكه، نعتقد أن نقطة انطلاق الحركة الفردية أو الاجتماعية ليست سوى دائرة القيمة أو الأخلاق أو الروح. وبناء على ذلك، طالما لم يأخذ الدافع ـ بصفته محرّكاً للفكر والعمل ـ أوامره واتّجاهه من قوة الاختيار والإدارة الإنسانية، فلا حركة من الأساس.

وفي الحقيقة، تعتبر قوة الإختيار الإنساني وطلبه من الأعلى (الفاعل المحوري) للتصرّف في الأسفل (الفاعل التبعي)، أهمّ القوى البشرية في الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع الإسلامي؛ فعلى الرغم من أن الاختيار حاكم على انتخاب الإنسان والمجتمع، إلاّ أنّ هذه القوة بدورها محكومة لإرادة الفرد أو المجتمع. لكن ذلك لا يعدّ انطلاق الحركة؛ لأنّ «الطلب» حاكم على الإرادة، وهو بدوره محكوم لوجه الطلب أو الحالة والإحساس الابتدائي، والأخير يندرج تحت أمر عامٍّ يسمى قوة التمييز التي يشترك فيها الإنسان والحيوان على حدٍّ سواء. وتتّسم قوة التمييز بالعمومية إلى درجة

أنّه يمكن مشاهدتها في سلوك الحيوانات أيضاً، كما لو وصلت الشاة إلى الشاطىء وأرادت عبوره. إذن، يشترك في هذه القوة كلّ من الإنسان والحيوان؛ لكن كلما اقتربنا من قاعدة الهرم تصبح الأجواء أكثر اختصاصاً بالإنسان أشرف المخلوقات إلى درجة أنّه لا يُشاهد أحد عدا الجن والإنس في دائرة الاختيار، فحتى الملائكة محرومون من هذه الرحمة الإلهيّة الخاصة، ولا يحقّ لهم انتخاب غير ما كُتب لهم في اللّوح المحفوظ.

مراحل نشوء اختيار الإنسان:

ـ التمييز.

ـ وجه الطلب.

ـ الطلب.

ـ الإرادة .

ـ الفاعلية.

ـ الاختيار .

ـ الانتخاب.

وعلى أي حال، بما أن الفطرة الإنسانية ذات قابليّة واسعة، فإنها تمتلك مثل هذه القدرة. وعندما يختار الإنسان جهةً خاصةً وفقاً للطلب الأوّلي فهو في الحقيقة يقصد البدء بحركة ذات معنى، ومن خلال أول تماس يمكن تخمين اتخاذ الإنسان للحق جهتي الحق أو الباطل في سياق حركته المنبعثة من فكره؛ بيد أن هذا التصور غير صحيح؛ لأنّ الإدراك العقلي أو التمثيلي للإنسان لم يحصل بعد في مرحلة الطلب الأولي. وفي الحقيقة، إنما يحصل هذا الانتخاب في إطار «الحال والإحساس»؛

لذا فإنّ ملاكه من نوع الإدراك الحالي، وهذه هي الحركة الأساسية للإنسان، حيث تؤيّد الادّعاء السابق المبني على أن الحالة السابقة أو الدافع يمثل نقطة انطلاق حركة الفرد أو المجتمع. وفي هذا المقام، يقف الفرد أو المجتمع على مفترق طرق مصيريٍّ ليقرّر هل يجب عليه أن ينتخب التّحَركَ في الجهة الإلهية ويسير في طريق الطاعة أم الجهة المقابلة التي تؤدّي به إلى الطغيان؟

وحينما يجتاز الإنسان هذه المرحلة ويختار أحد الطريقين، تنشط لديه دائرة التعقل والإدراك العقلي، ونتيجةً لتفاعل هذه الدائرة مع دائرة الروح والدافع، يبرز عنه في النهاية سلوك خاص في البعد الفردي أو الاجتماعي، حيث إنّ الصورة الظاهرية لعمل الإنسان والمجتمع تحوي نيته ودافعه وفكره ومحاسبته من جهة استحقاقه للثواب أو العقاب.

معنى محورية الإيمان في دائرة صناعة الحضارة

إن أردنا التحدّث عن محورية الإيمان في دائرة صناعة الحضارة فنحن ـ في الحقيقة ـ ننظر إلى حكومة دائرة الإدراك الحالي على دائرتي الإدراك العقلي والإدراك الحسّي للإنسان أو المجتمع، بحيث يجب أن تتأثّر الإدراكات الفلسفية للبشر بقوة الإيمان ودائرة النقل والوحي في سياق نمط أو منطق خاصٍّ كيما تتمكّن من تأهيل دائرة العمل الفردي أو الاجتماعي. وكما مرّ آنفاً، لا يمكن قبول الزعم القائل: إنّ البشر صاغوا بدايةً النمط الفلسفي المنشود لهم، ثمّ رتّبوا دائرة الإدراك الحالي أو الحسي. وتحظى هذه الرؤيةّ بمنزلة خاصة لدى أصحاب العقل؛ لكن نقطة بداية الحركة الفردية أو الجماعية ليست هي قوة العقل الفرديّ أو الاجتماعي. إن ما يمكن الموافقة عليه في هذا المضمار هو التأثر والتأثير

المتبادل لكلٍّ من دائرة الوحي والعقل والحسّ على بعضها البعض، وأما المتغير الأصلي في هذا التعامل فهو ليس إلا الوحي والنقل؛ أي تلك المفاهيم المتناظرة المرتبطة بدائرة واحدة. ومما لا شك فيه أنّه على هذا الأساس لا يمكن الادعاء بأنّ العقل أو الحس مقدّم على القوتين الأُخريين، ومن ثمّ يقوم كل واحد من هذه القوى بإيجاد الحركة في القوّتين الأُخريين. في المقابل يزعم أتباع الحس من جهتهم وضمن تحليل فلسفيٍّ، أنّ دائرة العقل ثمّ دائرة الإيمان البشري تتأثر بالانعكاسات الحسية والعملية؛ لذا لا بدّ من اعتبار الدائرتين الأُخريين حسّيتين أيضاً، لكنهما ـ في الوقت ذاته ـ متأخّرتان عن دائرة الحس. إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح، وسنبيّن لاحقاً أن الهرم والمنظومة العلمية لأنصار الحس يختلف تماماً عن الهرم المعرفي لأصحاب العقل وأتباع الوحي، وأُولئك يقدّمون العلوم التجريبية على سائر العلوم الأُخرى على أساس هذه الرؤية؛ لكن أنصار الحس وأصحاب العقل أيضاً غافلون عن نقطة هامة هي أنّه في مقام ابتكار العلم وأي حركة أُخرى، تُحدَّد جهته في الطلب الأوّلي عن طريق قوة الاختيار، وهو ما يختص بمقام الروح والدافع، ثمّ تُوظَّف قوتا التعقل والتجربة لإيجاد تلك الحركة.

دور الفقه والفلسفة والعلوم التطبيقية في هندسة الحضارة الإسلاميّة

يبدو أنّه لا بدّ من إيضاح نقطة هامة لتسليط الضوء على جغرافيا صناعة الحضارة، وهي أنّه يمكن تقسيم المفاهيم إلى ثلاثة أنواع هي: القِيَمية (الأخلاقية) والإدراكية والعلمية، كما بيّنا ما يشبه هذا الموضوع في بحث الإدراك الحالي والعقلي والحسّي. ثمّ إنّ المفاهيم القِيَمية أو

الأخلاقية التي تطفو عليها الصبغة الإيمانية تتبلور في الفقه في المجتمع الإسلامي بعنوان أحكام الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين؛ أما المفاهيم الإدراكية التي تصطبغ بالصبغة العقلية فتتبلور في الفلسفة الإسلامية؛ وأخيراً تتبلور المفاهيم العلمية ذات الصبغة الحسية في العلوم الإسلامية التطبيقية.

وما يُلاحظ في المجتمع الشيعي اليوم ـ باعتباره في طليعة المجتمعات المسلمة ـ وجود نقص حادٍّ في هيكلية نظام المفاهيم القيمية والإدراكية والعلمية؛ ذلك أن الفقه الشيعي الموجود ـ من جهة ـ يقتصر على الفقه الفردي، ممّا جعل المفاهيم الأخلاقية والعرفانية تتقوقع في نطاق ضيق من دون أن تقدّم عملا اجتهادياً، والحال أن عمدة اتجاه كلام الوحي ناظر إلى الأُمور الاجتماعية؛ ومن جهة أُخرى، فإنّ الفلسفة الإسلامية تمتلك قالباً من الإسلام فقط، وينبغي اعتبار الفلسفة الفعلية فكراً أفلاطونياً وأرسطياً مؤسلماً، وهي ذات فاعلية محدودة على مستوى العقل النظري والمفاهيم الإدراكية؛ وبالتالي فـ «العلوم التطبيقية الإسلامية» عنوان عارٍ من المحتوى، إذ لم يقل أحد من العلماء المسلمين وغير المسلمين بأنّ العلوم التطبيقية الفعلية إسلامية. ومن الواضح أنّ فاعلية ما يسمى بالعلوم الإسلامية لا تشمل دائرة التطبيق الموضوعي بل تقتصر على قسم الاعتقادات والإلهيّات.

تباين الجهات الحاكمة على المفاهيم الثلاثة الموجودة في المجتمع الإسلامي

بمزيد من التأمل في المفاهيم الثلاثة المذكورة، ندرك أن أصالة الإيمان حاكمة على المفاهيم الأخلاقية الموجودة في المجتمع

الإسلامي؛ أي الفقه الشيعي. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم لم تبلغ مكانتها الواقعية بعد بفعل عدم تأسيس فقه اجتماعيٍّ؛ إلا أنّه لا يمكن الحديث عن حكومة شيء غير العقل والحسّ على النوعين الآخرين من المفاهيم التي ينحصر تبلورها في الفلسفة الإسلامية والعلوم التطبيقية. ومن هنا، يمكن تصوّر الوضع المفهومي المعقّد الذي يسود المجتمع، وجليّ أنّه حتى لو تمّ تأسيس فقه اجتماعيٍّ لن يستطيع قيادة المجتمع الإسلامي إلى الوجهة المنشودة في مقابل المجالين الآخرين. هذه هي الحقيقة المرّة للمجتمع الشيعي، فما بالك بالمجتمعات الإسلامية الأُخرى التي تخلو من نور هذا الفقه أيضاً؟ وفي ظل معترك هذه المفاهيم المتباينة، أين تكمن الورقة الرابحة؟ نحن نعتقد أنّ الجواب يغدو واضحاً بمجرّد إلقاء نظرة إلى مخارج ومنتجات المجتمعات المذكورة.

ضرورة تبديل التعبّد الكيفي إلى التعبّد الكمّي في دائرة المفاهيم الإلهية

يجب أن تعمل دائرة المفاهيم الإلهيّة ـ باعتبارها مجموعةً منسجمةً ـ في ثلاثة محاور هي: القيمة والإدراك والعلم، بحيث يمكنها في ضوء الوحي تقديم تعريف صحيح للإنسان والكرامة الإنسانية (في محور القيمة)؛ وعلى هذا الأساس تشيّد فلسفة الحركة بصفتها فلسفةً عامةً واصفةً لقانون جاذبية التعبّد في السطوح العليا من الكائنات، وبالتالي مبيّنةً لقانون الجاذبية بين الموجودات في السطوح الدنيا منها (في محور الإدراك)؛ وأخيراً، ومن هذا المنطلق، تنتج علوماً تطبيقيةً إسلاميةً (في محور العلم). هذه صورة جليّة لآليّة معقّدة في قيادة المجتمع الإلهي.

أمّا إذا بقيت دائرة المفاهيم في هذه المنظومة تعاني ـ كما في السابق ـ

من فقر أساسيٍّ، ولم تستطع تحديد أُطُر تعاريفها في دائرة القِيَم والأخلاق، وربطتها بأمر عبادة الله تعالى في دائرة الإدراك والفلسفة، فلن تحصد توفيقاً ونجاحاً في دائرة العلم والتطبيق أيضاً. ويمكننا أن نقول إنّ تطبيق المبادئ الوضعية والقبليّات المبتنية على التوحيد في المناهج العلمية التي تعكس تصويراً تاماً لمقولة: «لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم» في فلسفة الحركة والمنطق الإسلامي، بوسعه فتح أُفق نورانيّ وواسع أمام علماء الحقل التجريبي، وتنظيم دوافعهم من ابتكار تعاريف تطبيقية جديدة على أساس التوحيد. بناء على ذلك، فإن تدفّق المبادئ الوضعية للتعبّد والتوحيد (من دائرة القيم) إلى المفاهيم العقلية والاستنتاجية والفلسفية (في دائرة الإدراك)، يمكنه أن يضفي فلسفة الفيزياء والكيمياء والأحياء الإسلامية باعتبارها أنواعاً خاصة من الفلسفة إلى دائرة التطبيق والعلم؛ ليتسنّى لعلماء الإسلام إذ ذاك العمل على إنتاج المعادلات بأدوات جديدة ورؤية حديثة لعالم الكون والعلاقات الحاكمة عليه.

ويعدّ تبديل «التعبّد الكيفي» إلى «تعبّد كميٍّ» ضرورةً في نظرية قيادة المجتمع الإسلامي؛ فحين يجري الحديث عن الخمس باعتباره إخراج خمس العائد بنيّة القربة، أو عن الطواف بصفته دوراناً حول بيت الله الحرام سبع مرات بنيّة القربة، أو عن الصلاة باعتبارها أداء ركعتين أو ثلاث أو أربع ركعات بنية القربة، يمكن حينئذٍ إدراك معنى تبديل الكيف بالكمّ في التعبد في دائرة الفقه الفردي. وعليه، ينبغي أن تلقي هذه الضرورة ـ بصفتها استراتيجيةً هامةً ـ بظلالها على دوائر المفاهيم الإلهية الثلاث، لتتبلور كتلة واحدة ومنسجمة تدور حول محور القرب والتعبد في مجال القيمة والإدراك والعلم؛ الأمر الذي كانت المجتمعات الإسلامية وما زالت تعاني الحرمان منه.

تعدّد المبنى تحدٍّ تاريخي بوجه دائرة المفاهيم والبنى والمنتجات الإلهيّة

إنّ كلّ ما تعرضنا له إلى الآن في غضون السطور الماضية كان يتعلق بشحّ المفاهيم في المجتمع الإسلامي، ولكن يمكن مشاهدة إشكالية أُخرى شبيهة بها هي تعدد المبنى في دائرتي البنى والمنتجات أيضاً. ومن الطبيعي أنّه إذا كانت الدائرة الأُم التي تتبلور فيها المفاهيم محكومةً بالعلاقات غير المتّزنة، بل المتناقضة، فلا ينبغي حدوث معجزة في الدائرتين الأُخريين كونهما تابعتين للدائرة الأُم؛ فما دام الإيمان لم يجرِ في هذه الدوائر الثلاث، وما يجري فيها يفتقر إلى الكمال اللاّزم، لا مناص من وجود علوم مقطوعة عن الوحي، وتقنية غير متوائمة مع الوحي، وحضارة مناقضة للوحي في المجتمع الإسلامي. وعندما يجري الحديث في دائرة المفاهيم عن مفهوم عميق كالجاذبية بين العبد والمعبود بشكلها النزولي وعن الجاذبية المادية في كل صقع وربع، لا ينبغي انتظار أن يهبّ علماؤنا إلى كشف العلاقة الحاكمة على الجاذبية الواقعية. وحينئذٍ من الطبيعي أن يعتبر هذا لأمر موضوعاً مستقىً من بضع رسائل علمية محدودة في المجال العرفاني ـ الاعتقادي فقط، لا موضوعاً شاملاً وقابلاً للبحث حتى في دائرة العلوم التجريبية والتطبيقية. والواقع أنّ هذا النقص يتصل قبل كل شيء بنقص في المباني الفلسفية والمفاهيم المنطقية، وما لم يجرِ تعديل على هذه الدائرة لا فائدة متوخّاة من الحديث عن دائرتَي البنى والمنتجات اللتين تستبطنان بحث التقنية والحضارة.

المفاهيم قاعدة للتفاهم الاجتماعي

تمثّل المفاهيم نقطة الارتكاز الأُولى للحضارة البشرية؛ ذلك أنّها

تعتبر نقطة البداية للتفاهم الاجتماعي وأداةً لهذا التفاهم أيضاً، فالإنسان يمدّ جسور الارتباط مع الآخرين، ويتعلّم ويعلّم غيره، ويصف بنية المجتمع، ويشيّد الهيكلية الاجتماعية، كل ذلك على أساس هذه العلامات والمفاهيم. وبكلمة واحدة: يستطيع الإنسان تأسيس قاعدة للتفاهم الاجتماعي بهذه الأداة، ويتمكن ـ كما تمكنت الحداثة من احتلال مثل هذه المكانة الرفيعة في الحضارة الغربية ـ من تشكيل نوع آخر من التفاهم قائم على توجّه ونُظُم وبرنامج متفاوت يحمل صبغةً إلهيّةً؛ هذا في الوقت الذي يعاني فيه البشر من فراغ وجوديٍّ لأضخم متغيّر، ألا وهو الوحي وسيادته المطلقة على الصعيد الاجتماعي. وبغية تحقيق هذا الأمر لا خيار سوى تطبيق القِيَم الإلهيّة الأصيلة في دائرتي الإدراك والعلم. ولا شكّ في أنّ تقوّم هذه الدوائر الثلاث ببعضها البعض، وبروزها في مجال المفاهيم. يعدّ بمثابة نقطة شروع هندسة الحضارة الإسلامية، ويحمل في طياته بشائر تأسيس بنية اجتماعية جديدة مختلفة عن البنية الموجودة تماماً؛ فمن الواضح أنّه بعد عبور مرحلتَي إنتاج المفاهيم والبُنى، وحصول التقوّم المذكور المؤدّي إلى مخرج متناسب مع النظام الأخلاقي الإلهيّ في سياق «المنتجات»، يمكن طرح تقنية وحضارة حديثة للبشرية.

ومن لوازم كل هذه المراحل إنقاذ الدين من عزلة الفردية، وإقامة ارتباط اجتماعيٍّ في ظلّ كلام الوحي؛ فالقرآن الكريم لا يرضى بأقل من تجلّي الإيمان في الموضوعية، ولا يوافق على توحيد متقوقع يقبع في زاوية الدير والصومعة. إن محيط بروز توحيد الله هو الخارج، فبقاؤه منحصراً في دائرة القلب الإنساني دليل على عدم التطوّر والتكامل في العبودية الجماعية، كما أن تبلور المحصول النهائي في ضوء المفاهيم

والبُنى الإلهيّة، واجتيازه المرحلتين المذكورتين، مؤشّر على التعبّد الاجتماعي. والحضارة المادية قد عبرت هذه المراحل الثلاث؛ وعلى الرغم من أنّها اليوم تقف على مشارف الانهيار بفعل مجانبتها للفطرة، لكننا رأينا ـ وما زلنا نرى ـ كيف أنّها استطاعت التوفيق بين دوائر القيمة والإدراك والعلم المادي، وإنتاج تقنية عظيمة إشباعاً لأهوائها النفسية؛ لكن هذا من نعم الله تعالى على البشر أيضاً حيث مُنح الباطل قدرةً على الظهور ليكون مداراً لاختبار أهل الحق. بيد أنّ هذا الباطل ليس مطلقاً، إذ يمكن مشاهدة مسارات ضعيفة من التوحيد خلاله؛ إلاّ أن قوامه هو عناد هذه الحضارة مع التيار التوحيدي في الدائرة الاجتماعية، وهذا العناد أمر واقعي وإن لم يكن مقصوداً.

العلوم وليدة القبليات والمفاهيم المادية والإلهية

يبدأ العداء والصراع مع التوحيد من الدائرة المفهومية ومسرح التنظير، حيث تنشأ وتتبلور القوانين المادية العامة نحو قوانين نيوتن الناظرة إلى تبديل المادة إلى طاقة وبالعكس، وما شاكلها من قواعد وقوانين أُخرى، ثمّ إنَّ كلَّ هذه القوانين قائمة على القبليّات المادية؛ لكنها عُبّئت جميعاً لتفسير الحركة في الكائنات؛ إذ إن دائرة المفاهيم تقتضي أن لا ترضى بأقل من تحليل الحركة، والعلوم أيضاً تكوّنت على أساس هذه القبليّات والمفاهيم.

ولا ينبغي الغفلة عن نقطة هامة، وهي على الرغم من أن القيمة والإدراك والعلم تمثل أركاناً ثلاثةً للحضارة المادية أو الإلهية؛ غير أن تعريفها ونطاقها وموقعها مختلف في الحضارتين. وعلى هذا الأساس، إذا ما عُرّفت القيمة في المجتمع الإلهي بأنّها مجموعة القوانين والشريعة

التي أنزلها الله تعالى للبشر، فيجب أن يُعلَم أنّه لا وجود لهذا التعريف في الحضارة المادية والقيم السائدة فيها الناظرة إلى مجموعة القوانين والنِحَل التي أوجدها البشر، كما يمكن اقتفاء أثر دائرتي الإدراك والعلم في كلتا الحضارتين؛ بيد أن تعريفهما غير متكافئ فيهما. لذا لو قيل: إنّ العلوم وليدة القبليّات المادية والإلهيّة في كلّ حضارة، فلا ينبغي حينئذٍ افتراض أن نوع وتعريف المعادلات التطبيقية متساوٍ في كل واحدة من تلك الحضارات؛ ذلك أن هذا اللون من المعادلات ينشأ في الحضارة المادية عن طريق التجربة والخطأ الحسّي في بيئة من القبليات المادية البحتة وبهدف تسخير الطبيعة مادياً؛ كما يجب التحدّث في دائرة الإدراك المادي ـ حيث يكون للعقلانية دور في هذا المجال ـ عن مناخ ماديٍّ متّزن للمساعدة على تسخير الطبيعة المذكور.

وعلى هذا الأساس، إذا اعتبرنا الدوائر الثلاث المذكورة في الحضارة الإلهيّة متناظرةً مع النقل والعقل والحس، فلابدّ من استبدال النقل في دائرة القِيم الإلهيّة بتعبير آخر في دائرة القِيَم المادية، حيث يعكس هذا التعبير الجهة الحاكمة على بنية ومنظومة التمدّن المادي. وهذه هي الايديولوجية المادية التي بحثناها سابقاً والتي تعمل كرافد أخلاقيٍّ لمنطق الاستنتاجات المادية (في دائرة الإدراك) والعلوم التطبيقية المادية (في دائرة العلم). إنّ الحضارة المادية تذعن إلى أنّها مدينة في بقائها إلى التناغم الكامل بين المجالات المادية الثلاثة: المعادلة والمنطق والغاية؛ فكانت حصيلتها الحداثة التي تعتبر الإنسان موجوداً ذا شعور، بل موجوداً يتمتع بالتسلط اللازم لاستغلال الطبيعة استغلالاً أمثل؛ فالإنسان المتّزن في هذه المنظومة الفكرية هو من يتمكّن من الاستفادة من الطبيعة بصورة أكبر لتلبية حاجاته النفسية والفكرية والجسدية؛ وبما

أن عمر الإنسان يقتصر على سبعين عاماً في الحياة الدنيوية، لذا فإن معنى استغلاله الطبيعة هو الشعور الإنساني والرفاه والاستقرار والحريّة ومفاهيم من هذا القبيل. وهذه المفاهيم وما شاكلها تعكس تواجد نوع خاصٍّ من الحضارة الإنسانية، حيث إنّ آخر مصاديقها يتصرّف بالمقدّرات الدنيوية والأُخروية للبشر على مدى خمسة قرون كحدٍّ أدنى.

دور الحضارة في تنمية الهوى أو التقوى

يتّجه التصوّر العام إلى أن الأعمال المذمومة والمحرّمة هي ما كانت من قبيل شرب الخمر والسرقة و . . . ، فحتى معظم الخواصّ غافلون عن أنّ الحضارات مهد لتمنيّة التقوى أو الهوى، وهي بدورها صنيعة القبليّات والمفاهيم والبُنى والمنتجات. وفي أفضل الحالات، وبمقتضى فرض ذهنيٍّ، يمكن القول: إن لم تكن الحضارة مهداً لإرادة التقوى، فلن تكون مجرىً لعبادة الهوى أيضاً، لكن هل يمكن اعتبار الحضارة المادية الراهنة كذلك؟ القدر المتيقّن هو أن تطوير الهوى لم يبلغ في أي وقت مضى المرحلة المتطوّرة التي بلغها اليوم بعد أن اجتزنا مرحلة ما بعد الحداثة أيضاً؛ ذلك أنّ المفاهيم والبنى الأولية للحضارة المادية في بداية نشوئها لم تتسلّح بهذا القدر من النظريات والقوانين والمعادلات المادية المتشابكة. والتقنية الفعلية وليدة لهذه المفاهيم؛ ومن هنا فإنّ القفزة العلمية الهائلة في العقود الأخيرة من القرن العشرين هي تكافؤ المسيرة التكاملية للحضارة المادية طيلة القرون الماضية، هذا إن لم نقل: إنها تفوقت عليها. لقد تسارعت وتيرة دقة وتأثير معالجة النظريات وصناعة المناهج وابتكار المعادلات بشكل يبهر العقول، ما يعكس التعقيد في تكامل المتبنيات الماديّة الأساسية، وهي عبارة عن تلك

القبليّات التي قُطعت صلتها بالغاية الحاكمة على الكون. ومن البديهي أنّه ما لم يحدث تحوّل جوهري في هذه المجالات الأساسية سيكون الحديث عن هندسة حضارة حديثة و ... أمراً مفتقراً إلى الرافد الحقيقي، وحتى الحركات التحرريّة كالثورة الإسلامية في إيران لن تؤتي ثمارها كما ينبغي وتصبح صفحةً من صفحات التاريخ القديم.

إذن، الثورة على الحداثة أمر ضروري للغاية؛ لأنّ أركان هذه الحضارة القائمة على دائرة القيمة والإدراك والعلم المادي، تستند إلى قبليّات غير إلهيّة ولم تستخرج ضروراتها من كلام الوحي. لكن ما لم تُحدّد المفاهيم الجديدة التي يُزمع الإتيان بها مستقبلاً في الدوائر الثلاث المذكورة، وما لم تُشخص الإبداعات القائمة على الدين والفطرة الإلهيّة التي ينبغي القيام بها في مجال المفاهيم والبُنى والمنتوجات، فمن المسلّم به أن إزالة الحضارة الموجودة إزالةً مطلقةً لن يتحقّق بتاتاً ولن يجني دعاة الثورة العلمية غير السبّ والذم؛ خاصة وأنّ هؤلاء الأفراد كغيرهم محكومون بالاستفادة من مظاهر التقنية والحضارة الماديّة؛ وعليه، فإبطال الحضارة المادية تماماً، وتجاهل منجزاتها بهدف حلّ تلك المنجزات في نظام العلوم الإلهية أمر مستحيل، ولا أقل من أنّه خلاف حكم العقل. وإن نفي التقنية الموجودة نفياً مطلقاً يساوق الرضا بفناء البشر، وهو أمر ممتنع؛ ولا سيما أنّه حتى فسلجة أعضاء بدن معظم الموحدين اليوم قد ألفت هذه الحضارة، واندكّت فيها أغلب الأجيال من المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. وفي المقابل، فإن من يدافع عن الحضارة الموجودة بصورة مطلقة، ويقبل شموليتها أحياناً، يسير في الاتجاه الخاطئ أيضاً ولا يقل خطأه عما ارتكبته الفئة الأُولى. والطريق الصحيح هو الطريق الوسطي؛ أي الاستفادة من المكتسبات العلمية

والتكنيكية للحضارة الفعلية كسلّم للارتقاء به نحو هندسة حضارة إسلامية، وهو ما يتطلّب تحديد منحدر مناسب للعبور من مرحلة الاضطرار والورود إلى مرحلة الثبات. وعليه لا الإنكار صحيح ولا الإبرام، والصحيح بل الضروري ليس إلا تشييد حضارة حديثة على أنقاض الحضارة الموجودة شريطة أن يستفاد من بعض مقوّمات وحيثيات الحضارة المادية كجزء من هذا البناء الشامخ، لكن ليس من اللازم أن تحتل مكانتها السابقة[1].

الحداثة التلفيقيّة برزخ بين الحداثتين الإلحاديّة والإسلاميّة

بغية العبور من مرحلة الحداثة الإلحادية، لا خيار أمامنا سوى إيجاد دعائم الحداثة التلفيقية باعتبارها برزخاً بين الحداثتين الإلحادية والإسلامية، وجسراً ومسلكاً لدخول الأجواء الجديدة للحداثة الإسلامية؛ لكن الحديث عن تحقّق حضارة أصيلة وشاملة في الظروف الراهنة أمر مستبعد وغير عقلاني، وذلك بسبب العجز الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية في الجانب النظري والتقني، وعدم بلوغ هذه

(1) قام تشارلز هندي في كتابيه «عصر التضاد والتناقض» و «الروح المتعطشة»، بتوجيه نقد حادٍّ إلى الحضارة الغربية وإبراز صورتها الداخلية المتناقضة، وخلُص إلى أن هذا الباطن المتناقض قاد البشر إلى سراب؛ حيث وجدوا أن الوضع الفعلي يختلف تماماً عن الجنة التي وعدوا بها بداية الحداثة. قال هندي: «العالم اليوم بحاجة إلى السلام والوئام، لكن ما أُهدي له عبارة عن ترسانة ضخمة من الأسلحة الذرية وغير الذرية. لقد وعدوا سابقاً بنشر التفاهم في الدنيا، إلا أنّ ما نشهده هو سجالات فكرية عظيمة على الصعيد العالمي؛ وعلى هذا الأساس، ألا يمكن الخلوص إلى أن الليبراليّة الديمقراطية لم تقدّم إلى البشر القديم والحديث إلا الخيانة والتناقض الواسع الذي عمّ جميع أنحاء المجتمع الدولي؟ إنّ هذا التقابل والتضادّ الداخلي صار اليوم جزءاً لا يتجزأ من ذات البشر، فابتعد الناس عن فطرتهم الأُولى. فلم يتمكّن البشر اليوم من استغلال الطبيعة بما يصبّ في مصلحتهم، ولم يحقّقوا أهدافهم في سياق الرفاه الاجتماعي و . . . ».

المجتمعات تاريخياً لقبول التوجه والإدراك والعلم الإلهيّ الأصيل. ولا يتحقّق ذلك إلا على يدي آخر الحجج الإلهيّين، غير أن ذلك لا يعني رفع المسؤوليّة الملقاة على عاتق علماء المجتمع الإسلامي في وجوب السعي الحثيث في التمهيد لمرحلة الانتقال. ثمّ إن التدريج هو من المتطلّبات الضرورية لإنتاج البنية الاجتماعية؛ إذ أن نظاماً كنظام الدافع والفكر والسلوك لا يتبلور إلا في ظل المسار التاريخي التدريجي. ومن لوازم بلوغ وتكامل أيِّ ثقافة وحضارة ثبات أجيال من أبناء البشر على ذلك؛ فلا يمكن تغيير معتقدات مجتمع ما دفعةً واحدةً، وحصول تحوّل تكنولوجيٍّ فيه تبعاً لذلك. كما أن القبول الاجتماعي شرط متقدّم لأيّ لون من ألوان التغيير الاجتماعي، فلو وضعت إحدى المنتجات التكنولوجية الحديثة ـ كالهاتف النقال مثلاً ـ تحت تصرّف الأجيال الموجودة قبل مائة عام لما حظيت بالقبول الذي حظيت به من الأجيال الراهنة. وحريّ القول إنَّ البلوغ الروحي مقدّم على الازدهار الثقافي والموضوعي، والمصداقية الاجتماعية من لوازم إقامة أو إحياء حضارة ما؛ فتأسيس الحضارة يتطلّب مزيداً من الوقت لبلوغ مرحلة الازدهار والنموّ، وإيجاد منحدر مناسب ومدروس لتغيير الذوق الاجتماعي، ما يمهد لإنتاج نظام فكريٍّ منسجم، وقد ذكرنا مراراً أنّ هذا النظام يمثّل حلقة وصل للتنمية الروحيّة والسلوكيّة.

تهميش الوحي لمصلحة العقل والحس

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التأكيد على الدور الكبير للإدراك بصفته عنصراً رابطاً بين التوجّه والعلم لا يعني الدفاع عن فكرة ونظرية العقليين على مرّ التاريخ؛ حيث عمد بعض علماء المسلمين وغير المسلمين عن قصد أو عن غير قصد إلى الترويج لنوع من ثقافة المحاكاة في مقابل

الأحكام والحجج الشرعيّة؛ فقد بلغت مراحل الدفاع المستميت لهذه الفئة عن مكانة العقل ـ باعتباره مصدراً مستقلاً في عرض الوحي والتجربة ـ أحياناً إلى درجة أنهم اعتبروا الأحكام الشرعية أو التجريبية للبشر تابعةً لمتغيّر الأحكام العقليّة. ورغم عدم التكافؤ بين مقولتي أصحاب العقل من المسلمين ـ والإمامية منهم على وجه الخصوص ـ والماديين بشأن رصانة ومتانة حكم العقل، فتجلّى نوع من الاحترام الخاص للأحكام الإلهيّة وكلام الوحي بين مفكّري وعلماء المسلمين ـ والشيعة تحديداً ـ نتيجة وقوعهم تحت تأثير الثقافة الإلهيّة؛ إلا أن من المؤسف رؤية ميول قوية أحياناً إلى محورية الأحكام العقليّة ـ باعتبارها حججاً باطنيةً ـ تطغى على مواقف أُولئك. فالإصرار القوي على بعض الأُصول مثل: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» يقرّب إلى الأذهان النزعة الجامحة إلى العقل البشري، خاصةً مع التأكيد المضاعف على حجية الحكم العقلي إلى جانب الأحكام الشرعية، وجعل العقل مساوقاً للوحي من ناحية عملية. في هذه الحالة، من الطبيعي أن تغدو مرتبة العقل مكافئةً لمرتبة القرآن والعترة وفي عرضها، والحال أنّه يتعذر العثور على صنو لكلام الوحي في النظام الفكري الإلهيّ الأصيل؛ إذ ينبغي أن تقع المصادر المعرفية الأُخرى في طوله.

وفي هذا السياق تبدو دائرة استنباط الموضوعات والأحكام من قبل العقل البشري، وفقاً للرؤية العقلية، واسعة جداً إلى درجة أنها تتصرف بشطر كبير من دائرة الاستنباط الشرعي، والخلط بين هاتين الدائرتين أول، بل أعظم، خطأ فادح يرتكبه دعاة العقل، حيث يمكن مشاهدة غفلة هذا الفكر في التوجهات العقلية الإلحادية؛ أي الفكر النظامي الذي قلما يبدي اهتماماً بدائرة الشرع والتجربة البشرية، ويعتبرهما تابعتين له.

وأنصار العقل لا يرون حاجة العقل إلى الوحي في دائرة استنباطاتهم الممنهجة؛ فهم ـ في الحقيقة ـ يعبدون نوعاً من الآلهة، إلا أنّها من جنس آخر. ومن الطبيعي أنّ واقع الشرك العقلي أكثر خفاءً من الشرك التجريبي للحداثة؛ فهؤلاء بصدد تسييد الحكم العقلي بدل الحكم الشرعي، وأُولئك يضمرون أمنية تفوّق الحكم التجريبي على الحكم الوحياني. والنتيجة في كليهما واحدة وهي تهميش الدين في المجال الاجتماعي؛ إلا أن آليّة كلٍّ منهما تختلف عن الأُخرى.

ومن دواعي السرور أن العقليين لم يتمكنوا على مدى التاريخ من إقامة حضارة مستقلة، وربما يمكن أن يُعزى ذلك إلى سبب مهم هو جفاؤهم لدائرة التجربة والحسّ البشري؛ إذ إنهم بذلك حرموا أنفسهم من قدرة أهل العلم وأتباع الحس وأمثالهم؛ فهم باستدلالهم على أن العمل التجريبي لا تتمخّض عنه نتيجة مطلوبة ومرضية للعقل، ولا يستطيع حمل الروح الإنسانية المتعطّشة وإيصالها إلى برّ الأمان، نأوا بأنفسهم عن قدرة الحضارة المادية كحكومة أصحاب التجربة اليوم على نطاق واسع من الكرة الأرضية. وفي الحقيقة، إنّ العقليين يذهبون إلى أن القضايا التي تفضي إلى نتيجة وحكم قطعيٍّ هي القضايا ذات النسب الكليّة النظرية فقط التي يدركها العقل الإنساني، لا الأحكام والقضايا التجريبية المنبثقة عن الإستقراء والتمثيل التي تؤدّي إلى نتيجة ظنيّة[1].

الصلة بين العَقْلنة والتلفيق

إذا ما اعتبرنا رؤية العقليّين (أنصار المذهب الإدراكي) أصلاً

---

(1) لمزيد من المعلومات، أنظر: علي رضا بيروزمند، «العلاقة بين الدين والعلوم التطبيقية»: الرسالة الثالثة.

معتمداً، فإنَّ دائرة الحس والتجربة تُسلَّم تلقائياً إلى الحسيّين الذين عبّرنا عنهم بأتباع المدرسة العلموية؛ لأنهم ذهبوا إلى أن هذه الدائرة المؤثّرة غير المستحقّة لدراسة العقل المستقل، وحصروا أنفسهم في دائرة ضيقة كدراسة الشبهات النظرية والاعتقادية. ومن جهة أُخرى، يدعى في هذه الدائرة المتّصلة بالتوجّهات والعقائد العامة، والتي تتبلور فيها الايديولوجيات والمباني الفكرية أن هذه الدائرة تحتاج إلى المبادئ العقلية لإثبات نفسها؛ فيهُمَّش دور الوحي، ويُضخّم دور العقل حتى يوضع موضع الكتاب والعترة. وفي الحقيقة يمكن القول: إن دور أتباع العقل المتطرفين يؤول من جهة إلى فسح المجال واسعاً أمام الحس والتجربة لتقرير المصير العام والتخطيط للتنمية الاجتماعية، ومن جهة أُخرى يفضي إلى تحجيم دور الوحي في دائرة الاعتقادات والإيديولوجيات. وبكلمة واحدة: يساعد على توسيع رقعة الالتقاط في المجتمع.

من هنا، يمكن الادعاء أن الدور المخرّب للاتّجاه العقلي في تحجيم دور الوحي في قيادة المجتمع، إن لم يكن أكبر من دور الاتجاه الحسّي، فهو ليس بأقل منه قطعاً؛ فكلا الاتجاهين يعدّان عائقاً بوجه جريان الوحي في العمل الاجتماعي، بل إن أصحاب الاتجاه العقلي قطعوا الطريق على الوحي في الأُمور العقائدية أيضاً عندما دعوه إلى التمسّك بالعقل للعبور من نفق الشبهات النظرية والايديولوجية! أما أتباع الاتّجاه الحسّي فبتضخيمهم الاختبار الحسي، وإناطة التعريف الصحيح والخطأ بالعلم والتجربة أوصدوا الباب أمام حكم الوحي في العمل الاجتماعي. وفي الحقيقة، استطاع الاتّجاه التجريبي أن يسجّل حضوراً واسعاً ومؤثراً في المجال الموضوعي في ظلّ غيبة الاتجاه العقلي هناك،

حيث لا يرى الأخير أن دراسة المجال الموضوعي من شأن دائرة الاستدلال والبرهان. والاتجاه العقلي بدوره إضافة إلى الترفّع عن الولوج في دائرة التجربة ـ زعم أن دائرة التوجّه والتعلّق والإيمان العمومي والوحي تحتاج لإثبات نفسها إلى حكم العقل وتواجد العقلاء؛ وطالما لم تكن القبليّات العقلانية رافداً لدائرة الاعتقادات يتعذّر التحدث عن أحكام قطعية في هذا المضمار. ومما لا شك فيه أنّه أينما حلّ العقل المستقل لم يعد هناك مجال لحضور العقل المتعبّد الذي يستعين بالقبليّات الوحيانية في مقام استنتاجاته النظرية ونمطه المنطقي، ورغم أن من يدافع عن العقل المستقل من الموحّدين يعتبره في النهاية طريقاً للتعبّد وأداةً للقرب الإلهي؛ إلا أنّه من ناحية عملية، يلاحظ عدم إمكان تعبئة التعبّد والقرب في ذات العقل، وبالتالي التحدّث عن العقل المتعبّد. إن ما يرومه أنصار نظرية العقل المتعبّد هو تعبئة غاية التعبد في موضوع اسمه العقل، وهو طرح منطقي ومتّسق مع الاستنتاج النظري وليس مجرد دفاع عن طريقة العقل لبلوغ التعبّد. في هذه الحالة، لا مجال لجعل العقل ـ باعتباره أحد مصادر المعرفة ـ في عرض الكتاب والسنّة، والتحدّث عن أربعة مصادر للاستنباط بإضافة الإجماع إليها. فالعقل المترعرع في محضر الوحي يبلغ مكانته الواقعية من جهة، ومن جهة أُخرى تتّسم منتجاته النظرية بمنهجية أكثر لرجوع الفقهاء المتألّهين وسائر علماء المسلمين، حتى من هو عاكف على البحث والتنقيب في دائرة المحسوسات والأُمور الجزئيّة.

من هنا، فإنّ مزيداً من الانسجام بين دائرة العقل (باعتباره مدركاً للكلّيات وراسماً لإطار الحكمة النظرية المحضة) ودائرة العلم (باعتباره مدركاً للجزئيات)، واتباعهما لدائرة الوحي (باعتباره مبيّناً لأُصول وأُطرُ

كل ألوان المنهجية والمنطق العقلي والحسّي)، بوسعه أن يرسم أُفقاً مشرقاً لإحياء الحضارة الإلهية. ثمّ إن شأن العقل بيان النسب الكلية الحاكمة على العالم، وعندما يتحدث عن هذه النسب يكون ساكتاً عن النسب الجزئية التي هي من شأن العلم ودائرة العلوم التطبيقية؛ فإن لم تنسّق دائرة العلم بين قبلياتها وبين المنطق العقلي والوحياني وأبقتها تابعةً للغير، فمن المسلّم به أنها ستشعر بمزيد من الحرية في ضوء غياب الوحي والعقل المتعبّد عن دائرة التجربة والنسب الجزئية، وتتصرّف وفقاً لما يحلو للنفس البشرية. كما لا يمكن تعطيل دائرة المحسوسات والتجربة أو إرغامها على بيان الأحكام الجزئية؛ فهذه الدائرة ـ شأنها شأن دائرتَي الوحي والعقل ـ موجودة ما وُجد البشر، فطالما وُجد الحق والتكليف (باعتبارهما وجهين لعملة الاختيار) يجب أن تبقى هذه الدوائر الثلاث تقوم بدورها المناسب الموضوع على عاتقها. ومجمل الكلام: إن ما حدث في عصر النهضة والحداثة الطويل ما هو إلاّ استغلال غيبة الوحي والعقل المتعبّد عن دائرة الأُمور الحسيّة ونمط المحاسبات الجزئيّة والموضوعيّة.

دور العقلانية في تبعية النقل والعقل للحسّ والتجربة

بناءً على ما ذكرنا آنفاً، سواءً كان الحسّ والتجربة حاكمين أم كان العقل، هو الحاكم، ففي كلتا الحالتين لن يكون الوحي حاكماً على دائرة الموضوعية؛ ومن الطبيعي أن الغيبة التاريخية للنقل (في دائرتي العقل والحس) إنما تصبح أكثر تأثيراً حينما يفرض العقل المستقل وجوده على دائرة النقل في إثبات قسم الاعتقادات، وفي هذا القسم الذي يكوّن شطراً كبيراً من دائرة الوحي يعتبر تلك الدائرة مدينةً له. من هنا، تتلخّص الصلة بين دائرتي العقل والوحي في أن العقل مثبت لقسم الكلام

والعقائد، والوحي مؤيد لمكانة العقل البشري بصفته حجةً باطنيةً، ومن البديهي أن التابع في هذه الحالة هو الوحي لا العقل المستقل. ومن جهة أُخرى، بما أن العقل غير مستعدٍّ للتفكير بدور أوسع مما هو عليه في دائرة الحس، فسيكون هناك تابعاً وموجّهاً للرؤى التي توصّل إليها أصحاب الحسّ في ضوء التجربة. وفي هذه الحالة، ينبغي على العقل مواءمة نفسه مع قواعد وأُطر دائرة الحس. وباختصار: الذهاب إلى ضرورة استقلال العقل مساوق لتبعيّة النقل للعقل وتبعية العقل للحس و ـ بالضرورة ـ انحلال دائرتي القيمة والإدراك في دائرة العلم، وهذا اللون من التبعيّة إنما يشتدّ حينما نعلم أن ثمة ملايين المعطيات الجديدة في الدائرة التجريبية والحسيّة تضاف يومياً إلى نظام المعطيات البشرية؛ كما أنّ الغفلة والاستعجال في هذه المسيرة العارمة لن يفضي سوى إلى تبعيّة دائرتَي النقل والعقل إلى دائرة الحس والتجربة أكثر فأكثر، وبالتالي زيادة التعقيد في هذه العقدة المستعصية.

ربما يمكن اعتبار التعامل بين دائرتي العقل والحس في غضون القرون المتأخّرة نوعاً من التواطؤ فيما بينهما لإخراج الوحي عن دائرة التجربة، ومن المهم هنا معرفة طبيعة الرشوة وماهيّة الراشي والمرتشي في هذه المعاملة التاريخية الهامة؛ إلا أن الأهم من ذلك هو الالتفات إلى الحصيلة النهائية لهذا التآمر التي هي عبارة عن تهميش الوحي عن دائرة الموضوعية. وفي الحقيقة، يشترك في هذه النقطة الفريق الحسّي والعقلي على حدٍّ سواء؛ وطالما أن مردّ المفاهيم التجريبية إلى الحس، والموضوعات الحسية تخضع إلى التجربة والاختبار، وبذلك تقبل القياس، فلا مجال لتدخل الوحي في هذا المجال. وعلى الرغم من أنّ الموحدين المتألهين لا يتحدثون بلغة التجريبيين العلمانيين قطّ، ويؤمنون

نوعاً ما بتدخل الأخلاق لا في البناء العلمي، بل في إسداء مواعظ أخلاقية، وبالتالي في الاصطفافات والتوجهات الكليّة؛ إلا أنّهما يشتركان في أنّه لا ينبغي للوحي التدخّل في مجال القضايا الاجتماعية، وإيكال هذا العمل إلى المهتمّين بالعلم التجريبي؛ وذلك إما من جهة أنّه ليس من شأن أدبيّات الوحي المجهولة والغامضة اجتياح حدود الموضوعية، وإما من باب أن شأنه أسمى من التطرق إلى الأُمور الجزئية، وجليّ أن النتيجة في كليهما واحدة.

تفاوت مرتبة العلوم الإنسانية والنظرية والتجريبية من منظار أصالة الإيمان والعقل والحسّ

من خلال هذه الرؤى الثلاث المتفاوتة للوحي والعقل والتجربة بين أتباع أصالة الإيمان وأصالة العقل وأصالة الحّس، يمكن تصوير ثلاثة أنواع من الأهرام العلمية ذات المتغيّرات الأصلية والفرعية والتبعيّة المتنوّعة؛ بحيث يذهب الحسّيون إلى أن المتغير الأصلي في هرم المعارف البشرية هو العلوم التجريبية، ويؤكّد العقليون أنّه العلوم النظرية، ويشدّد الوحيانيون على أنّه العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويؤمن الجميع بأن الضلعين الآخرين عبارة عن المتغيّرات الفرعية والتبعيّة. ومن الطبيعي أن الطوائف الثلاث تفكّر بشكل متغاير بشأن صياغة فلسفة العلم (التي ترتكز بدورها على فلسفة التاريخ الإلهي والتلفيقي والإلحادي)، ويؤسّس كل واحد منها ثلاثة أنواع من المنهجيات العلمية المختلفة لخلق وابتكار مناهج علمية. وفي الحقيقة، يختلف نظام تصنيف العلوم في كلٍّ من الرؤى المذكورة عن الرؤيتين الأُخريين.

وعلى هذا الأساس، فأتباع الوحي الذين يصبّون جلّ اهتمامهم على

القيم، ويعتبرون الكرامة الإنسانية مبدأً لا مساومة فيه، يذهبون إلى أنّ المعارف البشرية وبالتالي صناعة الحضارة تتقوّم بإصلاح هيكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن ثمّ تكون العلوم النظرية والتجريبية ذات قيمة حسبما يرون. أما أتباع الحسّ الذين يدورون في فلك التجربة، ويقدّمون رضا النفس الإنسانية على كل شيء، فيعتبرون العلوم التجريبية دعامةً لهرم المعارف البشرية دائماً، ومن ثمّ يولون المعارف النظرية والإنسانية اهتمامهم في المرتبة اللاحقة. وأخيراً، فإنّ أنصار العقل ذوي النزعة الفكريّة الذين يحترمون هذه الوديعة الإلهيّة كل الاحترام يعتقدون بأنّ المعارف العقلية والنظرية تقف على رأس الهرم المعرفي، ثمّ تتلوها العلوم الإنسانية والتجريبية. وعلى الرغم من أن الوحي والعقل يشتركان في تبعية رتبة العلوم التجريبية؛ إلا أنّ المتغير الأصلي فيهما يختلف من أحدهما إلى الآخر، ومن هنا، فإنّ اختلاف نسبة كل طائفة من الطوائف الثلاث في بنية تصنيف العلوم يعكس وجود ثلاث نظريات ذات أُسس فكرية ثلاثة في خصوص النسبة المؤثرة في الوحدة الكلية.

ومع كل هذا الاختلاف، ربما يمكن العثور على نقطة وفاق إجمالية بين تلك النظريات الثلاث، وهي ذمّ الإطلاق وعدم قبوله؛ فحتى أنصار العقل الذين يقعون في فخّ الإطلاق أكثر من غيرهم لا يستطيعون الإغضاء عن صحة القضية القائلة: «رغم إمكان افتراض كل أصل كليٍّ أصلاً مطلقاً؛ إلاّ أن نفس الاعتقاد بالإطلاق يفتقر إلى الإطلاق ويكون مشروطاً بقيد خاصٍّ في بعض الموارد»[1]؛ وبذا لا يتسنّى الحديث عن

(1) لا شك في أن البحث عن ذات الباري تعالى وأسمائه وصفاته هو خارج عن إطار هذا الموضوع، ولا شبهة في إطلاق هذه القضايا من وجهة نظر الفريقين: الموحد (أتباع الوحي) والعقلي.

الفكر المطلق والإيمان المطلق في المجتمعات البشرية؛ لأنّ ذلك ملازم لعدم إمكان تصوّر طغيان أو إيمان لدى الأُمم والشعوب المختلفة، وهو ما يتنافى مع الإختيار والحرية والإرادة البشرية. لكن من جهة ثانية، فإنّ القواسم المشتركة بين النظريات الثلاث هي لزوم الردّ على التساؤلات الأساسية المطروحة، فكلّ منها يتساءل: من هو الإنسان؟ وما تعريف المجتمع؟ ما الرؤية الفلسفية التي ينبغي أن تكون محوراً لصناعة الحضارة وقيادة المجتمع؟ ما المبادئ الوضعية الحاكمة على هذه الرؤية؟ أوَ يمكن التحدث عن تأثير العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في العلوم التجريبية؟ ما حدود هذا التأثير وما مقدار حصّته في تكوين وتطوير هرم المعارف البشرية؟ ما طبيعة العلاقة بين نُظُم القيمة والإدراك والعلم؟ أوَ إنّ العلاقة بينها طولية أم عرضية؟ و... والإجابة الدقيقة عن هذه التساؤلات بوسعها إعانة قادة المجتمع والمنظّرين للحضارة في تحقيق اليوتوبيا المنشودة.

الفصل الثالث

المواقف والرُّؤى

تمهيد:

نستعرض في هذا الفصل مواقف ورؤى علماء الإسلام بشأن هندسة الحضارة الإسلامية؛ لكن من الضروري التمهيد لذلك بذكر بضع نقاط هامة:

1 ـ معظم الرؤى الموجودة تنطلق من قيام الثورة الإسلامية في القرن الأخير، حيث حملت العلماء في المجتمع الإيراني، بل المجتمع الإسلامي بأسره، على التأمّل والتمعّن الجادّ بشأن هذه الملحمة التاريخية الهامة. ومن المسلّم به أنّه يمكن العثور على رُؤى مختلفة حول أُطر وميثاق الحكومة الإسلامية في مطاوي كلمات علماء العصور المختلفة، سيما في القرنين الثاني والثالث الهجري اللّذين كانا مطلعاً لامتزاج العلوم الإسلامية بالعلوم اليونانية، وكذا من القرن الخامس حتى السابع الهجري حيث بدأت مرحلة جديدة من خلال التعامل والتقابل بين إمبراطوريتَيْ الإسلام والغرب في سياق الحروب الصليبية، وأخيراً في القرن الهجري العاشر الذي برزت فيه الدولة الصفويّة، وأُثير الدور الخجول لعلماء

الإسلام في الحكومة، وازدهرت نظريّات بشأن علاقة الدين بالسياسة والشريعة بالمعيشة:

«رغم محاولات البعض الرامية إلى إظهار الصفوية على أنّها مناهضة للتشيّع والإسلام والمفاهيم والقِيَم الدينية، فإنّ سلاطين الصفوية ـ مع كل السلبيات التي اتسموا بها من ناحية شخصياتهم وأدائهم الحكومي ـ قاموا بأعمال عظيمة سيخلّدها التاريخ، منها توسيع نطاق الحوزات العلمية للتشيّع؛ فتطوّرت ببركتهم الحوزات العلمية في إصفهان وخراسان وقم والنجف وباقي المناطق؛ ولئن ولج الإنسان حقل المطالعة في هذا المجال سيرى من العجائب ما يبهر العقول ويحيّر الألباب»[1].

لكن لا ينبغي التغافل عن نقطة هامة هي أن بحث الحضارة الإسلامية أكثر شموليةً من بحث الحكومة الإسلامية، وما سوف يسلّط عليه الضوء ويوجّه له النقد في هذا الفصل بصورة رئيسية هو رُؤى ومواقف العلماء من قضية الحضارة الإسلامية، فيشمل إقامة الحكومة الإسلامية أيضاً بطريق أولى. ولا شك في أنّه لولا ظهور الثورة الإسلامية الإيرانية المباركة لبقيت نظريات علماء الإسلام في إطار العلوم الإسلامية الفردية المحدودة، وإذا ما تمّ التطرّق أحياناً إلى مدخل لبحث «الحكومة الإسلامية» فلن يجد له مجالاً للظهور في ثنايا بحوث الأخلاق والكلام والفقه الفردي؛ فضلاً عن دخوله حيّز مقولة «هندسة الحضارة الإسلامية» و «قيادة المجتمع الإسلامي»، وهذه إحدى الثمرات الحتميّة للثورة

(1) السيّد علي الخامنئي (قائد الثورة الإسلامية في إيران)، تحليل مواضيع المنهج، قم: مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، 1995.

الإسلامية في إيران. وبالرغم من أن هذا الضرب من البحوث مازال في بداية مسيرته، إلا أن المجتمعات المسلمة، والمجتمع الشيعي تحديداً، أثبتت أنها تمتلك قدرةً على صنع ملحمة عظيمة في حقل العلم والثقافة، ومن المُؤمَل أن تكون كذلك في بحث هندسة الحضارة الإسلامية، فتسارع إلى قطع هذا الطريق الطويل مستندةً إلى الثقافة الثريّة للدين الإسلامي الحنيف.

2 ـ جرى الحديث سابقاً عن طرح ثلاث رؤى ونظريات كليّة بشأن هندسة الحضارة الإسلامية؛ لكن سنسعى في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على بعض الرؤى الأُخرى التي تستحق المناقشة والردّ، ومن ثمّ توجيه النقد لها؛ ومن هنا سنتعرّض لهذا البحث ضمن نظريات خمس، منها النظرية المختارة، وهي كالتالي:

أولاً ـ الفقه التقليدي محور للحكومة والحضارة الإسلامية.

ثانياً ـ الفقه الدينامي المتجدّد بإضافة التنمية الموضوعية للفقه أداة لهندسة الحضارة الإسلامية.

ثالثاً ـ الاعتماد على الخبراء المتديّنين بهدف التسوية بين الثقافة الإسلامية والحضارة الغربية والتصالح بين الحداثة والحضارة الإسلامية.

رابعاً ـ الاعتماد على التلفيق بين الخبرة الدينية والعلمية باعتباره الأُسلوب الوحيد المؤثّر في صناعة النُظم الإسلامية.

خامساً ـ الاعتماد على الحدّ الأكثر من الدين بهدف إقامة الحضارة الإسلامية.

النظرية الأُولى:
الفقه التقليدي محور للحكومة والحضارة الإسلاميّة

في هذه النظرية، يُناط إيجاد الحكومة أو الحضارة الإسلامية ـ باعتباره أمراً ممكن التحقّق ـ بالاستفادة الكاملة من الفقه الموجود الذي يطلق عليه اسم «الفقه التقليدي» أو «الفقه الجواهري»، ويركّز أنصار هذه النظرية في استدلالهم على قيد «الإسلامية» الذي يقع قيداً للحكومة أو الحضارة؛ فبما أن عصارة العلوم الإسلامية كافة وزبدة المعارف الإلهية تتلخصّ في الفقه، والفقه الموجود مظهر واضح من مظاهر الشريعة المحمّدية والمذهب الجعفري، ينبغي اعتبار الفقه التقليدي محوراً للحكومة والحضارة الإسلامية. ثمّ إنّ هذه النظرية تحترم منزلة سائر العلوم كالفلسفة، والكلام، والتفسير، والحديث، والعرفان، والأخلاق و...؛ غير أنّها ترى عدم كفاءة أيّ واحد منها لأن يصبح فلسفةً عمليةً للحكومة الإسلامية كما هو شأن الفقه. أضف إلى ذلك، أنّه انطلاقاً من كون الفقه التقليدي جامعاً للأحكام الإلهيّة بنظرهم، وكون أبواب الفقه الإثنين والخمسين (من الصلاة إلى الديّات) دليلاً للحياة الفردية والاجتماعية للبشر من المهد إلى اللّحد، فمن الطبيعي أن لا يعتبروا شيئاً من المعارف والعلوم الأُخرى ـ إسلامية كانت أم غير إسلامية ـ حريّةً بالتصدّي لهذا الدور التاريخي العظيم.

أُسُس ومراحل الفقه والاجتهاد من منظار الفقه التقليدي

يطفو على الفقه التقليدي انسجام خاص من جهة إسلامية وحجّية الأحكام المستنبطة، وفي الحقيقة بذل الأُصوليون وكبار فقهاء الشيعة جهوداً مضنيةً لتدوين الفقه بصورته الحالية خلال ما يربو على الألف

عام، وبتأسيسهم علم «أُصول الفقه» استطاعوا إثبات إسلامية الأحكام المستنبطة، بالاضافة إلى إثبات صلة رأي الفقيه العادل بالكتاب والسنّة عن طريق الأُصول اللّفظية والعملية.

في الواقع، إنّ المراحل الأساسية للفقه، ابتداءً من دراسة موضوع فقهيٍّ ما وحتى استنباط الحكم الشرعي، تتسم بالدقة والتعقيد؛ فمن أجل أن يتجنب الفقهاء ـ ما أمكن ـ الانزلاقَ إلى وادي التأويل والاستحسان والقياس والاستصلاح والدينامية والهرمنوطيقيا والالتقاط بصورة عامة، أسّسوا لهذه المراحل ليتمكنوا من ربط فتاواهم ـ قدر المستطاع ـ بالأوامر والنواهي الإلهية؛ لذا فهم يسعون إلى تقييم «أصل» الصدور و«جهة» الصدور و«دلالة» الصدور بالنسبة إلى الآيات والروايات بدقة متناهية ضمن مراحل ثلاث. وهذه الطريقة الشاقّة التي تتطلب جهاداً نفسياً أيضاً تمكّن الفقيه من البعد عن تحجر الأخباريين من جهة، وعدم النزلاق إلى التجدد الذي لا يعرف الحدود من جهة ثانية؛ وهو ما ميّز الفقه الشيعي والجواهري عن غيره ممن وقع بين سندان التحجّر ومطرقة التجدد.

وعلى هذا الأساس، لا بدّ للفقيه من أن يكون أديباً بارعاً وبليغاً مفوّهاً ومفسّراً ضليعاً ومحدّثاً قديراً ومتكلّماً حاذقاً؛ كما ينبغي له أن يتخلّق بالأخلاق الإسلامية الحميدة لئلا يقع أسيراً لنفسه وأهوائه فيقدّم رأيه على رأي المعصوم(ع) المستمدّ من الوحي؛ ومن هنا، يتجسد الفقه التقليدي بالتفقه والعدالة دائماً[1].

(1) أنظر: الباب الأول من كتاب «الفقه التقليدي وصناعة النظم» الصادر عن مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، قم، 1997.

وتذهب هذه النظرية إلى أن الفقه الموجود بوسعه أن يلبّي كل الحاجات الفردية والاجتماعية للبشر، فلا شيء في مجال المعاش والمعاد يبقى بعيداً عن أنظار الفقيه الجامع للشرائط؛ وإذا ما صادف أن ابتُلي المجتمع الإسلامي بمسائل مستحدثة ومواضيع مستجدّة بفعل تطوّر طبيعة الحياة والاختلاط بالعلوم والثقافات الأُخرى، فإنّ الفقه الموجود يمتلك القابلية اللاّزمة لتحليلها في ضوء الأُصول اللّفظية والعقلية والعملية، ومن ثمّ استنباط حكمها الشرعي بعد اجتيازه المراحل الثلاث المذكورة آنفاً. وعليه فإنّ هذا الفقه ـ فضلاً عن قدرته على الإجابة عن الموضوعات الفرديّة المُبتلى بها ـ قادر على استنباط الموضوعات الاجتماعية الشائكة نظير المصرف، التأمين أو الضمان، التضخّم الاقتصادي، السيولة النقدية، الاستثمار، الحجاب، الموسيقى وآلاف المواضيع الأُخرى التي تمثّل تحدّيات خطيرةً لقادة المجتمع الإسلامي دائماً. وأهم دليل موضوعيٍّ يرفعه أنصار هذه النظرية التجربة الناجحة للحكومة الإسلامية في إيران، حيث استطاعت في غضون أكثر من ربع قرن من انتصار الثورة الإسلامية المباركة، إدارة الشؤون السياسية والثقافية والاقتصادية على أساس الفقه الموجود.

سُبُل أنصار النظريّة الأُولى لإثبات فاعليّة الفقه التقليدي

من أجل إثبات فاعلية الفقه الموجود، يقترح أنصار هذه النظرية أربعة سُبُل موضوعية بغية ضمان نجاح الحكومة الإسلامية في تنظيم العلاقات الاجتماعية وفقاً للشريعة المحمديّة، وهذه السُبُل أو الحلول التي يمكن أن يُعبّر عنها بالأُصول المقترحة هي كالتالي:

1 ـ تنظيم دستور البلاد على أساس الشريعة المحمّدية بهدف ترسيخ

الاتجاه الديني وجعله حاكماً على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية في البلاد، وضمان إسلاميّة النظام، وإلغاء القوانين الأساسية للدول الغربية غالباً التي ما برحت تستخدم في الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

2 ـ صياغة القوانين التنفيذية في البلاد في ضوء الفقه الجعفري والدستور.

3 ـ إشراف ما لا يقل عن ستة فقهاء عدول وستة من خبراء قانون لتطبيق القوانين المقرّة من قبل مجلس الشورى الإسلامي؛ بغية إحراز عدم مخالفتها للشرع المقدّس والدستور.

4 ـ إنتخاب قائد عادل وعامل وشجاع ومدبر من أجل ضمان تنفيذ القوانين المعتمدة بصورة صحيحة وكاملة، والإشراف المتواصل على القوى الثلاث: التقنينيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وإحراز صحة انتخاب رؤسائها، بهدف زيادة فاعليّة النظام الإسلامي في جميع المجالات.

المرتبة الرفيعة لعنصر «العدالة» في الأُسس الفقهيّة

كما هو واضح، فإنّ هذه النظرية ـ فضلاً عن تأكيدها على ضرورة تخصّص القائمين على أمر الحكومة؛ أي دعوتها إلى التكنوقراطية ـ تشدد على جانب الالتزام أيضاً الذي يتجسّد معناه في «العدالة» غالباً؛ وذلك من أجل ضمان إسلاميّة وجمهوريّة وفاعليّة النظام الإسلامي. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر هو الفارق الأساس بين الحكومة الإسلامية وبين سائر الأنظمة الأُخرى التي ينحسر أو ينعدم فيها عنصر

العدالة، فتضع موازين أُخرى لانتخاب رجالات الدولة. ويحظى عنصر العدالة بمقام سام في المجتمع الإسلامي حتى وضع المسؤولون عن النظام الإسلامي شعار «عدالة أكثر لمنصب أرفع» نصب أعينهم في انتخاب القائمين على أمر النظام الإسلامي ابتداءً بأعلى المستويات (القائد،) ومروراً بأوسطها، وانتهاءً بأدناها. أما الحديث عن مدى نجاح النظام الإسلامي في إيران في تطبيق هذا الشعار في غضون العقود الثلاثة المنصرمة فيتطلّب بحثاً آخر؛ والمهم أن هذا من أهم ميزات النظرية الأُولى التي تؤمن بجعل الفقه التقليدي محوراً للحكومة والحضارة.

وعلى هذا الأساس، يمكن تحديد مراتب عديدة بشأن التصدّي للمناصب الحكومية، تبدأ من المجتهد الجامع للشرائط ـ باعتبار أنّه يقف على رأس الحكومة الإسلامية ـ وتتواصل لتشمل مستويات أدنى؛ وكلّما اقتربنا من رأس الهرم برز عنصر العدالة أكثر فأكثر، وتجسّد مفهوم الحرام والحلال لدى هؤلاء الأفراد المكلّفين بالحفاظ على أرواح وأموال وأعراض الناس بصورة أوضح، ولا بأس هنا بتسليط الضوء على رأي أحد كبار علماء الشيعة في عصرنا الراهن، ألا وهو الإمام الخميني الراحل، حيث قال:

«الشروط الضرورية للحاكم تنشأ مباشرةً من طبيعة نظام الحكومة الإسلامية، ففضلاً عن الشروط العامة كالعقل والتدبير، لا بدّ من توفّر شرطين أساسيّين فيه هما: العلم بالقانون والعدالة؛ فبما أن حكومة الإسلام هي حكومة القانون يجب على الحاكم العلم بالقوانين، حيث ورد في الروايات أن مثل هذا العلم ضروري ليس للحاكم فقط، وإنما

لكلّ فرد يشغل وظيفةً أو منصباً أو مقاماً ما؛ لكن ينبغي للحاكم أن يتمتّع بالأفضليّة العلمية. وعليه فالعلم بالقانون والعدالة شرط وركن أساسي للحاكم بنظر المسلمين»[1].

ومن هنا، تؤكّد هذه النظرية على ضرورة انتخاب كبار المسؤولين الحكوميين كرئيس القوة القضائية ـ فضلاً عن زعيم النظام الإسلامي ـ من بين الفقهاء الجامعين للشرائط، حيث ينبغي كونه متسلّطاً على الشؤون الحكومية. ثمّ إن هذه النظرية توافق على أنّه لو حالت ظروف المجتمع الإسلامي من دون حضور الفقيه الجامع للشرائط أياً كانت الأسباب، يجب أن يتصدى لأمر الحكومة جمع من المؤمنين العدول ممن يملكون معلومات نسبيةً عن تسيير الأُمور؛ وإن لم يتيسّر هذا الأمر أيضاً يمكن حينئذٍ الإغضاء عن شرط العدالة، والتعويل على فسّاق المسلمين ممن يمتلكون القدرة اللاّزمة على الإمساك بزمام أُمور النظام الإسلامي ليحلّوا محلّ الفقهاء والمؤمنين العدول.

إذن، المراتب التي ترسمها هذه النظرية لقيادة الحكومة الإسلامية ذات تشكيلة واسعة ومتنوعة، تبدأ من العدالة الأكيدة في أفضل الحالات، وتختتم بحكومة غير المؤمن على المجتمع الإسلامي في حالة الإضطرار. ومن الواضح بمكان أن رأي أهل السنّة لا يمنح عنصر العدالة هذا القدر من الأهميّة ولا يعتبره شرطاً لاستلام منصب في المجتمع الإسلامي؛ بينما يشدّد كل علماء الشيعة تقريباً على أنّ العدالة تضمن العمل الاجتماعي الصحيح بالنسبة إلى مسؤولي النظام الإسلامي. وثمة نقطة افتراق أُخرى بين هذين الفريقين من علماء المسلمين، هي تأكيد

(1) الإمام الخميني (قدس سره)، كشف الأسرار، ص 50 ـ 51، عام 1982.

علماء الشيعة على تفقّه قائد النظام الإسلامي وعدد من المسؤولين الآخرين (كرئيس الجهاز القضائي، ونصف أعضاء مجلس صيانة الدستور و . . .)، فيما يتّجه هذا التأكيد في كلمات أهل السنّة إلى دائرة القضاء الإسلامي؛ ذلك أن الفريقين يختلفان مع بعضهما البعض في رسم منظومة الحكومة الإسلامية؛ خاصة أن شكل الحكومة التي تحكم المجتمع الإسلامي في إيران اليوم غير مسبوقة بمثيل عدا الحكومة النبويّة والعلويّة، مع الفارق المحسوس بينهما وبين قوام حكومة الجمهورية الإسلامية المعاصرة. ولعلّ أهم فارق يرجع إلى حكومة المعصوم(ع) في عهد النبي الكريم(ص) ومولى الموحدين الإمام علي(ع) كما ينبغي إرجاع شطر كبير من الاختلافات إلى التغيير الجوهري في شكل الحكومات، وظهور تحديات كبيرة في وجه الحكومة، وطرح مواضيع اجتماعية جديدة.

النظرية الأُولى هي النظرية الغالبة على رؤية أنصار الحكومة الإسلامية

للنظرية الأُولى ـ بكل ما لها من نقاط ضعف وقوة ـ أنصار كُثُر من رجالات الدولة والعلماء الإيرانيين، بل ربما بين عامة الشعب الإيراني المسلم؛ من هنا، وعلى أساس هذا الدعم الواسع، استطاع النظام الإسلامي في إيران الصمود بوجه هذا الكمّ الهائل من المخاطر والتحديات الداخلية والخارجية قرابة ثلاثة عقود من الزمن. وقد حقّقت هذه المنظومة نجاحات باهرةً أيضاً، بحيث اعترف العدو والصديق بالإنجازات الرائعة للجمهورية الإسلامية في إيران، كما أن عدداً من المنظّرين والمفكّرين المسلمين يراقب عن كثب أداء الحكومة الإسلامية

في إيران بهدف الردّ على التساؤل القائل: «أوَ يمكن تطبيق نموذج مماثل لهذا النوع من الحكومة في بلدان إسلامية أُخرى؟».

نقد النظريّة الأُولى وبيان سلبياتها

ربما يمكن اعتبار إصرار أنصار التفقّه البنيوي في النظام الإسلامي أحد أهم علل النجاح النسبيّ لهذه النظرية من الناحية العملية؛ لكن أيمكن عدّ هذا النوع من التفقّه مبنىً مناسباً لإقامة حضارة إسلامية في العالم؟

«يقع التفقه البنيوي في الجهة المقابلة للتفقّه الاجتماعي وفقه إدارة نظام الحياة للناس، وهذا النوع من التفقّه لا يبدي أهميةً لمقتضيات الزمان والمكان، ولا يُدخل التوجّهات الاجتماعية إلى داخل نظام استنباط الأحكام»[1].

وعليه، أفلا يمكن اعتبار نقطة الضعف الجوهرية في هذه النظرية تكمن في البنيوية المذكورة، وعدم المرونة اللاّزمة لهذه النظرية في مواجهة الموضوعات الاجتماعية المعقّدة للمجتمع البشري اليوم، وعدم نجاحها في معظم المجالات الاقتصادية والسياسة الخارجية والداخلية وغالب المجالات الثقافية؟ أوَ يمكن اعتبار نظرية التفقّه البنيوي حلاً جامعاً ومانعاً يلبي ـ من جهة ـ متطلبات الحضارة الإسلامية كافة، ومن جهة أُخرى تحول دون ورود الحداثة وجيوشها المدجّجة بالأسلحة العلمية المتطوّرة إلى مختلف مجالات المجتمع الإسلامي؟ أوَ لا ينبغي الإذعان إلى أنّه بفعل وجود هذه السلبيات، أُرغم المجتمع الإيراني في معظم الأحيان على القبول بالحداثة التي راحت تستهدف التوجّه

---

(1) السيّد جعفر المرعشي، «التمدّن التكاملي»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1999.

الأساسي للثورة الإسلامية وبناها النظرية والفلسفية، وبالتالي تبرير هذا القبول ومحاولة الخروج من الأزمات التي خلّفها باللّجوء إلى الضرورة ومصلحة النظام الإسلامي أو الاستفادة من العناوين الثانوية الأُخرى لهذا الغرض؟ وما الذي دعا المؤسّس الكبير للثورة الإسلامية الذي يُعدّ المنظّر الرئيسي لهذه النهضة الجبارة على الصعيد العالمي إلى الإعراب عن وفائه للفقه التقليدي والجواهري من جهة، وذهابه إلى عدم كفاية الاجتهاد المصطلح معتبراً إدراك الفقيه للظروف الزمانية والمكانية أمراً حيوياً لاستمرار إسلامية النظام من جهة أُخرى[1]؟ هل من تناقض في كلام الإمام الخميني (قدس سره)، أم يجب التفكيك بين جغرافيا الحديثين، كونهما في دائرتين مستقلّتين ومترابطتين في الوقت ذاته؟ لمَ دعا سماحته كل مفكري العالم الإسلامي في نداء له عام (1984) تحت عنوان «البراءة» إلى التأمل الجادّ في حقل الثقافة والاقتصاد الإسلامي[2]،

(1) «المهم معرفة الحكومة بشكل صحيح ليتسنّى للنظام الإسلامي وفقاً لذلك التخطيط لما ينفع المسلمين؛ ومنه تبرز ضرورة العمل الموحد، ويتأكد أن الاجتهاد المصطلح في الحوزة ليس بكاف.
عليهم أن يأخذوا بالحسبان مصلحة النظام؛ لأنّ أحد المسائل المهمة في العصر الراهن الحافل بالتحدّيات دور الزمان والمكان في الاجتهاد وطبيعة اتخاذ القرارات». الإمام الخميني (قدس سره)، صحيفة النور، 28 / 12 / 1988.
«أنا أؤمن بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري، ولا أُجيز التخلّف عنه؛ فالاجتهاد إنما يصحّ على هذه الشاكلة، لكن هذا لا يعني أن الفقه الإسلامي غير فاعل وغير متجدّد. الزمان والمكان عنصران مصيريان في مسيرة الاجتهاد». الإمام الخميني (قدس سره)، صحيفة النور 3/ 3/ 1989.

(2) «إحدى المسائل المهمة جداً والتي تقع على عاتق العلماء والفقهاء ورجال الدين هي المواجهة الجادة للثقافتين الاقتصاديتين الجائرتين والمنحطتين للشرق والغرب، ومحاربة السياسات الاقتصادية للرأسمالية والاشتراكية في المجتمع». الإمام الخميني (قدس سره)، صحيفة النور: نداء صرخة البراءة، (1984).

وما الذي دعا قائد الثورة الإسلامية السيد الخامنئي في كلمة مطوّلة له مع رجالات الحوزة العلمية في قم عام (1995) إلى التحدّث عن ضرورة تطوير العلوم الإسلامية والفقه على وجه الخصوص، وتقسيم مسار الحوزات العلمية إلى قسمين هما حفظ الواقع الموجود وضرورة ترميمه[1]؟ لمَ أكد الإمام الراحل على أن ما هو موجود فعلاً ليس إلا رائحة الإسلام وأحكامه النورانية التي عطّرت مشامّ المؤمنين، وثمة طريق طويل يفصلنا عن تأسيس بنية الحكومة الإسلامية بكل ما للكلمة من معنى؟ أوَ لا يمكن من وجهة نظره تأييد العلاقات الحاكمة على الحداثة بأحكام الرسائل الموجودة، ومن ثمّ التنصّل من هندسة حضارة إسلامية جديدة عبر التمسّك بالأحكام الثانوية؟ أوَ لا يؤدي هذا النهج إلى لبس الحداثة ثوب الشريعة وتلوّث القِيَم الإسلامية بالمبادئ الأنسنية (النزعة الإنسانية)؟ أوَ تمكّن النظام الإسلامي في إيران بعد انقضاء قرابة ثلاثة عقود على ولادته من حذف ظاهرة الربا من نظامه الإقتصادي، وإبطال القاعدة الربوية لـ كينز وأمثاله؟. قال الإمام الخميني في هذا الصدد:

«إذا ما تفشّى الربا ـ لا قدّر الله ـ في جميع مفاصل الحياة في دولةٍ كدولتنا، لا نستطيع حينئذٍ أن ندّعي أنَّ جمهوريتنا جمهورية إسلامية؛

(1) «المحافظة على الحوزة متحقق بحمد الله تعالى، بل تطوّرت كمّاً وكيفاً قياساً إلى الماضي، ولا شك في ذلك في الجملة. إن الترميم أمر دقيق وشاقّ؛ لكن التطوير والتنمية والازدهار أكثر مشقةً من ذلك، فلا يكفي المحافظة على تراث الأوائل وتسليمه إلى الأجيال المستقبلية؛ لأنّ التوقف ـ بحدّ ذاته ـ في هذه القضية يعدّ تخلفاً». تحليل موضوعات الحوزة، آية الله الخامنئي، مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، قم: 1995.

ولما كانت جمهوريتنا إسلامية يتعيّن على الخبراء والعلماء المختصين بذل قصارى جهدهم في هذا المجال لإنقاذنا من هذه الإشكاليات. وعلى الشعب أيضاً أن يعي أنّه في مواجهة حرب مع الله، كما قال تعالى: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[1]. وإذا ما قام النظام المصرفي بالترويج للربا كما يحصل في معظم نقاط العالم، فسوف يتخلف الناس عن الصناعة وسائر الأعمال الأُخرى، حيث سيجلسون في بيوتهم وأموالهم تُدرّ الأرباح عليهم؛ في حين لا ينبغي أن تكون الأموال هي التي تعمل. إذاً، إصلاح النظام المصرفي على جانب كبير من الأهمية، كما أنّ الاقتصاد والاستثمار وما شاكل في غاية الأهمية أيضاً»[2].

أوَليس النمط السائد في منظمة الإدارة والتخطيط في الجمهورية الإسلامية الإيرانية هو النمط ذو الشقوق الثلاثة (Three gaps) المستوحى من الاقتصاد الرأسمالي الحرّ في الأنظمة الليبرال ـ ديمقراطية للغرب؟ وإذا كان الطريق الرئيسي للنظام الإسلامي في إيران قد امتدّ إلى الأراضي المادية ونفي القوانين الإلهية، أوَيمكن انتظار مقصد آمن وواضح لهذه القافلة السائرة؟

عجز الفقه التقليدي عن تأسيس نمط ثقافي ـ اقتصادي للإسلام

لا شك في أن حكومة الإسلام السياسي في المجتمع الإيراني اليوم استطاعت صناعة أنموذج مناسب لمختلف الحكومات والمجتمعات المتطلّعة إلى حكومة الإسلام الأصيل على مقدراتها، وهذا أهمّ مكسب

---

(1) سورة البقرة: الآية: 279.

(2) الإمام الخميني، صحيفة النور؛ 14/ 5/ 1984.

للثورة الإسلامية في إيران؛ إلا أن الحكومة الثقافية للإسلام لم تستطع تسجيل حضور فاعل لها في هذا المجتمع، وهذا أخطر تحدٍّ تواجهه الثورة الإسلامية في إيران. أما نقطة القوة البارزة للثورة الإسلامية في بُعدها السياسي، فهي قدرتها إلى حدٍّ ما على التغلّب على معظم الانحرافات التي ابتُليت بها الحكومات الأُخرى؛ إذ واجهت المشاكل الداخلية والخارجية مواجهةً جادّةً، ورسمت صورةً ناصعةً للاستقلال بتطبيق شعار «لا شرقية ولا غربية» وفقاً لنمط ناقص من التوزيع السياسي المناسب مع مراعاة عنصر العدالة في التصدّي للمسؤوليات الاجتماعية. ومن الجلي أن الثورة الإسلامية اليوم تُعرف في العالم بنظرية ولاية الفقيه هذه وشعار المطالبة بالاستقلال.

غير أن هذه النظرية لم تتمكّن بعد من إبراز قدرتها الثقافية مقابل العديد من النظريات المادية الموجودة، وفي الحقيقة تغلب الطابع السياسي لهذه النظرية القوية على غيره حتى لم يدع مجالاً لطابعها الثقافي في الظهور. ولا شك في أنّه ما لم يتمّ رفع هذا النقص في الحقل الثقافي والاقتصاد الإسلامي من خلال الاستفادة من تركيبة فاعلة، فلن يتسنّى قبول ادّعاء تشكيل حضارة إسلامية، والانتقال من دائرة الحكومة الإسلامية إلى دائرة الحضارة الإلهيّة. من هنا، تبرز الضرورة الملحّة لابتكار العلوم والبرامج الإسلامية في العقد الثالث من عمر الثورة الإسلامية أكثر من أي وقت مضى؛ لكن التقلّبات والتذبذبات التي حدثت في الأعوام السابقة لم تضع بيد مسؤولي ورجالات النظام الإسلامي خياراً أفضل مما ذهبوا إليه. بناءً على ذلك، فالغفلة عن هذه الضرورة التي تمثل فرصةً ثمينةً في الوقت ذاته، ستسفر عن خطر اضمحلال واستحالة الثورة الإسلامية بمرور الزمن. وبالتالي فإنّ ظهور

أفكار مناهضة لأُسُس وقِيَم الثورة ـ حتى داخل الحكومة والفئات السياسية المتنفّذة ـ وجرّ بعض الأزمات إلى عمق النظام الإسلامي يتطلب مزيداً من الحنكة والشجاعة من مسؤولي الحكومة الإسلامية الدعاة إلى حمل راية الحضارة الإسلامية، وإن لم ترتكز هذه الحنكة والحصافة على محور إنتاج نظام فكريٍّ منسجم ونامٍ، ولم تعكف على رسم الأنوية المركزية للثورة الثقافية، ولم تعمد إلى حلّ المعادلة ذات المجاهيل المتعددة للوحدة بين الدوائر الثقافية ـ خاصةً الحوزة والجامعة ـ فإنَّ كيان الثورة الإسلامية سيواجه مخاطر جادّة في العقود المقبلة. إذن، لا بدّ من الإذعان إلى أن توسيع إسلامية النظام يعتمد بالدرجة الأساس على إصلاح البنى والأساليب؛ فما لم يُعقد العزم على أسلمة الأساليب السائدة في حقول البحث، التعليم، التبليغ والدعوة، وقبل ذلك في إنتاج المفاهيم والبنى والمنتجات، لا ينبغي توقع بلوغ مرحلة إبتكار العلم والتقنية التي تقبل القَوْعَدة.

مراحل تكامل الثورة الإسلاميّة

لقد استطاعت نظرية ولاية الفقيه ضمان إسلامية النظام في بعده السياسي؛ بمعنى أنها تمكّنت من تبديل التوجّه الأساس للحكومة من الرؤية الكاريزمية والفردية (في سياق حكومة فرد أو أُسرة ما على مقدّرات الأُمة) إلى رؤية ذات توجّه عامٍّ بهدف فرض الديمقراطية الدينية، وإذا ما تحدثت عن قدرة شاملة للوليّ الفقيه في التشكيلة الحكومية، فهذا لا يعني إطلاق العنان لأيّ فرد وإن كان قائد النظام الإسلامي أو السماح له بممارسة الكاريزما أو الملوكية من دون مساءلة من قبل المؤسسات المنتخَبة كمجلس خبراء القيادة. ولا بدّ من الإشارة

إلى أنّ اشتراط عنصر العدالة في قيادة الحكومة الإسلامية ـ باعتباره مائزاً أساسياً بين النظام الإسلامي والأنظمة الحاكمة في الغرب والشرق ـ أمر في غاية الجدية؛ لذا فقائد النظام الإسلامي هو الوليّ الفقيه العادل الذي ينتخبه الشعب بصورة غير مباشرة، وما إن يرتكب كبيرةً أو يصرّ على صغيرة حتى ينعزل عن هذا المنصب تلقائياً. وعلى هذا الأساس، فإن قياس الحكومة الإسلامية (بمحورية الوليّ الفقيه) إلى الحكومات الكاريزمية والتوسعيّة والمستبدّة قياس خاطئ يعوزه الفهم الكامل والمنصف لمثل هذه الهيكليّة.

ورغم ذلك كلِّه، فثمة طريق طويل يفصل الثورة الإسلامية في إيران عن مرحلة التكامل، فتحقّق الإسلامية السياسية لا يمثّل إلا المرحلة الأُولى من هذه المسيرة المتطوِّرة، ولا يمكن التحدث عن تحقّق أُنموذج متكامل على الصعيد العملي للمجتمع ما لم يُضَف البعدان الثقافي والاقتصادي بقيد «الإسلامية» إلى البُعد الأول. لقد قامت الثورة الإسلامية على أساس الدين قطعاً؛ غير أنّها لم تنسجم مع القوانين الإلهية إلا في بعض الأهداف والدوافع؛ لذا لم يتمّ تقعيد بُعدَي الفكر والسلوك الاجتماعي بعد، مع أن استمرار مخالفة القواعد والقوانين في البُعدين الأخيرين على المدى الطويل يؤدي إلى هشاشة البُعد الساسي أيضاً. وعلى العكس من ذلك، إذا أمكن تحديد وصياغة النظامين الثقافي والإقتصادي في ضوء الدين، تنتعش الآمال في استمرار إسلامية الثورة في بعدها السياسي أيضاً، وتزداد التوقّعات في مواصلة دوافع المطالبة بالإسلام والاستقلال برفد ودعم قرارات النظام في مجالات التنمية الكليّة والجزئية. ومجمل الكلام: تحقّق صفة «الإسلامية» في أبعاد التوجه والإدراك والعلم يبعث الأمل في قلب العالم الإسلامي لتقديم أُنموذج

عمليّ في بعد إدارة المجتمع على أساس الدين، ويمهّد الأرضية لإحياء الحضارة الإسلامية أكثر فأكثر.

إختلاف التعقّل والقبول في مرحلتي النشوء والتطوّر

رغم أن نظام الجمهورية الإسلامية في إيران استطاع تثبيت مشروعيّته من خلال تعديل التوجّهات الأساسية للحكومة، إلا أنّه لا ما زال يعاني من نقص حادٍّ في بُعدي التعقّل والقبول الاجتماعي؛ ولئن تمكّنت ماكينة عقلانية الثورة من الحصول على نظام ثقافيٍّ منسجم، لن تكون ديمومة مشروعية النظام وتأهيل القبول بصورة مؤثّرة ببعيدة عن متناول اليد. ولا شك في أن ما حافظ على صمود الثورة السياسية إلى الآن هو المساندة العامة التي حظيت بها هذه الحركة؛ لذا يمكن اعتبار بعد القبول الاجتماعي جيداً إلى حدٍّ ما، لكن لا ينبغي تجاهل أن مرحلة تأسيس حكومة ما وتوفير متطلّباتها يختلف تماماً عن ديمومتها وتهيئة مستلزماتها؛ وعليه، لا ينبغي للقبول الاجتماعي الذي لقيته الثورة الإسلامية أوان تشكيلها أن يؤدي إلى إصابة رجالاتها ومسؤوليها بالغفلة أو الغرور بشأن ديمومة هذه الحركة، فالإنتاج الناقص للمفاهيم والبنى القابلة للقوعدة والرضا بقوة العقلانية البدوية والتقليدية، ليس بوسعه تحقيق تطلّعات الخاص والعام في البعدين السياسي والاقتصادي. في هذه الحالة، لا بدّ من وضع التمسّك بالشعارات اليومية المتنوعة في جدول أعمال الساسة ليضفي على نظام الدوافع الاجتماعية نشاطاً وحيويةً أكبر من أجل مواصلة هذه النهضة العظيمة؛ لكن من الواضح أن عدم الترابط بين الشعار والشعور ـ حتى على المدى القريب ـ لن يفضي إلى حلول مُرْضية. ومن هنا، لو رغبنا بتحويل الحكومة الإسلامية إلى قوة

ذات تأثير واسع إقليميّاً وعالميّاً، وتقديم نموذج اجتماعيٍّ يُحتذى به، لا خيار لنا سوى تسليط الضوء على سلبيات وإيجابيات مقوّمات الثورة الإسلامية المتقوّمة بالفقه التقليدي.

وعلى هذا الأساس، يجب الاعتراف بالنجاح في مرحلة ترشيد الرغبات الاجتماعية في ضوء الدين، وخلق الدافع لديها من أجل تأهيل السلوك العام في حقبة تأسيس الثورة الإسلامية؛ أما الآن، حيث عهد ثبات وديمومة هذه الحركة، فلا ينبغي الاكتفاء بالتفكير بالمعادلات الآنيّة في العقود الثلاثة المتصرّمة، والتوصية بتلك السياسة والثقافة والاقتصاد إبّان قيام الثورة؛ ففي تلك الفترة تركّزت الرغبات والطموحات العامة على إلغاء وإبطال القوانين الطاغوتية، واليوم يجب توجيه الرغبات لصياغة قوانين وقواعد حديثة. ومن الطبيعي أن تكون هناك حاجة في هذه المرحلة إلى ضربين من البُنى الثقافية، حيث يعملان كرافد عقلانيٍّ لهذه الحركة.

البنية الثقافية الأُولى هي مقارعة الظلم المتأثّرة بتحقّق إسلامية النظام في بعده السياسي والتي تكون فاعلةً ومؤثّرةً في وقتها، هذا وقد استطاعت أن تضفي على النظام الإسلامي قبولاً نسبياً؛ إلا أن هذه البنية قد عفا عليها الدهر منذ أمد طويل. أما اليوم فتحتاج الثورة الإسلامية بشدّة إلى بنية ثقافية ثانية تتمثّل بنشر العدل كيما تتمكّن من جعل القبول الاجتماعي رافداً لمشروعية الثورة، ولا تحبط الهجوم السياسي والثقافي والاقتصادي للأعداء فحسب، وإنما تبادر بنفسها إلى شنّ هجوم منظّم على الأعداء في تلك الأبعاد؛ لكن إلقاء نظرة إلى المنعطفات التي مرّت بها الثورة الإسلامية في غضون العقود الثلاثة من عمرها يكشف عن أنها

كانت عرضةً لهجوم الأعداء أكثر من كونها في موقف الابتكار أو الهجوم عليهم. ومع أن الثورة قد نجت من كلّ هذه الحملات رغم تكبّدها خسائر إنسانيةً ومعنويةً، لكن لا ينبغي تناسي أن عدم تنشيط البعد العقلاني للنظام في مرحلة استمرار القوانين الإلهيّة سيفضي إلى انهيار هذا السدّ العظيم نتيجة حملات العدو من دون هوادة، وحينئذٍ لن يبقى من الحكومة الإسلامية سوى ظاهرة تاريخية فقط.

ضرورة اهتمام المنظّرين بالتنظير لثقافة السياسة وثقافة الثقافة وثقافة الاقتصاد

يجب الاعتراف بأن الثورة الإسلامية لم تتمكّن بعد من تنظيم سياسة الثقافة لديها؛ فإذا ما كانت إلى الأمس القريب قد أفلحت في بلورة وصياغة «سياسة السياسة»، فاستطاعت اتخاذ تدابير مؤثّرة في تطوير توجّه الحكومة، وإذا ما تحدّثت اليوم عن سياسة الاقتصاد وضرورة اتخاذ الاجراءات اللازمة للخروج من معضلات مستعصية نحو الربا؛ إلا أنها ـ قطعاً ـ لم تحرز النجاح اللاّزم في مجال سياسة الثقافة واتخاذ التدابير اللاّزمة لبناء نظام فكريٍّ فاعل. ومن جهة أُخرى، رغم أن الفقه التقليدي زاخر بالأحكام الفردية؛ إلا أن هذا المصدر الغني عاجز عن رفد ثقافة السياسة وثقافة الثقافة وثقافة الإقتصاد للنظام الإسلامي. إنّ قوام وصبغة كل هذه الأبعاد صبغة اجتماعية، ولا يخفى أن نمط استنباط الأحكام الاجتماعية يختلف تمام الاختلاف عن نمط الأحكام الفردية المعبّر عنها بـ «علم أُصول الفقه». قال قائد الثورة الإسلامية في هذا الصدد:

«التفقّه أُسلوب وطريقة لاستنباط ما نسميّه بـ «الفقه» . . . فالتفقّه يعني طريقة الاستنباط، وهو في حدّ نفسه بحاجة إلى التطوّر؛ لأنه ليس

بالشيء الكامل بل المتكامل. وليس بوسعنا أن نزعم أننا اليوم بلغنا ذروة التفقّه، ومن غير الممكن الإتيان بطريقة أفضل ممّا هي عليه الآن؛ كلاّ، أنّى لنا إثبات ذلك؟ عندما تتغيّر الأساليب، تتغيّر أجوبة المسائل أيضاً ويتخذ الفقه شكلاً آخر، وهذا من جملة الأُمور التي لابدّ من القيام بها ... يجب فتح آفاق وأُطر جديدة أمام أمر التفقّه .. أيّ العلماء اليوم مستعدّ لمناقشة هذه الطريقة القديمة والبالية؟ تلك الفتاوى بسيطة وسطحية، ولن يرضى أي مجتهد اليوم العمل والاستنباط في ضوء تلك الطريقة ... أما اليوم فالأمر ليس كذلك؛ إذ إنّ الحوزة العلمية متخلفة عن زمنها كثيراً جداً»[1].

سيادة النمط الإلتقاطي على الإدارة الاجتماعية ودور الفقه التقليدي في هذا الخصوص

تتحقّق كل أبعاد ثقافة السياسة وثقافة الثقافة وثقافة الإقتصاد بنمط فاعل واحد لإنتاج الحكم والمعادلة والبرنامج، وفي حالة عدم وجود النمط المذكور أو التمسّك بأنماط إلتقاطية، يجب على المجتمع الإسلامي حينئذٍ الرضا بالأحكام الفردية والمعادلات التطبيقية المستوردة والبرامج المدوّنة الإلتقاطية؛ الأمر الذي يواجهه نظام الجمهورية الإسلامية في عصرنا الراهن. وبعبارة أُخرى: بما أنّ نظام ولاية الفقيه في بعد ثقافة السياسة لم يظهر بصورة نظرية ممنهجة مستفيدة من المعادلات العلمية الواضحة، فإنه غير قابل للتفاهم به مع الآخرين، وغير قابل للتعريف في الأدبيات السياسية؛ كما أنّ النمط المذكور لم

(1) من كلمة لآية الله السيّد علي الخامنئي في حشد من علماء وفضلاء الحوزة العلمية في قم في مدرسة دار الشفاء، (1995).

يُنتج بنىً ثقافيةً للنظام في بعد ثقافة الثقافة فتُستشعر الحاجة الشديدة إلى وجود معادلات تطبيقية إسلامية. وأخيراً، لم يؤسّس علم الاقتصاد الإسلامي بصفته مذهباً علمياً قيماً في بعد ثقافة الاقتصاد، وبالتالي دفع النظام الإسلامي في البُعد القتصادي إلى مواجهة تحدٍّ كبير، حيث ينبغي تحليل وجود هشاشة، بل أزمة في البنى الاقتصادية في هذا الإطار.

وعليه، فاستحداث ثقافة الخبرة في الأبعاد الثلاثة المذكورة ضرورة لا محيد عنها، وهي بمثابة أداة مؤثرة في خدمة المشروعية والقبول الاجتماعي، وتعمل كحلقة وصل بينهما؛ والصرخات التي تتعالى بين تارة وأُخرى من قبل قادة الثورة الإسلامية في الماضي والحاضر إلى نظام الخبرة في البلاد الذي ما زال أسير الترجمة والاقتباس، تهدف إلى تنشيط القوة العاقلة في النظام من أجل إنتاج أفكار وبرامج إسلامية. وربما يمكن تشبيه صمود الثورة الإسلامية بوجه الهجوم الكاسح للعدو على مدى سنين متمادية بالمعجزة الحقيقية؛ ذلك أنها تمكنت من اجتياز كل هذه العقبات رغم الافتقار إلى نظام خبرويٍّ فاعل والحاجة إلى معادلة لإدارة النظام، ومع أن المجتمع الإسلامي كان إلى الآن يدار حسب التوجّهات الكليّة للدين؛ إلا أنّه لا يخفى على معظم النخب اليوم عدم إمكان مواصلة إدارة المحرك الثقافي والنهوض بالعبء الاقتصادي كما في السابق اعتماداً على الطاقة السياسيّة فقط.

علّة التقابل بين قيادة الحكومة الإسلامية ونمط الخبرة الماديّة

ينبغي أن تتناسب عقلانية النظام مع القِيَم والقوانين السائدة فيه، وهذا هو مفتاح الثورة الثقافية التي لم يُمهَّد طريقها بوجه العلماء بعد، فطالما لم يتيسّر تأهيل التوجّهات في ظل ثورة بنيوية لا خيار أمام القيادة

السياسية للمجتمع الإسلامي للخروج من الأزمة سوى الإنفاق من حيثية الحكومة والتمسّك بالحلول السياسية الآنيّة. ثمّ إنّ الترابط بين الإسلام السياسي والإسلام الثقافي لا يتسنّى إلا بإيجاد بُنىً رصينةً تدور مدار القيم؛ أي تلك البُنى التي تتمتّع بالقدرة اللاّزمة لإنتاج معادلات تطبيقية ذات صبغة إلهية، والحال أن الأمر اليوم ليس كذلك، فالمعادلات تُنتَج في مناخ مغاير داخل نظام الخبرة في البلاد المتّهم بالنقص في المباني والافتقار إلى التوجّهات الصحيحة؛ إلا أن مطالب القيادة وعموم الشعب تتناقض مع تلك المعادلات في معظم الأحيان. إنّ نظام الخبرة يفتقر إلى القدرة اللاّزمة لتبديل السياسات الكليّة ذات التوجهات الإلهية إلى معادلات تطبيقية ونمط لإنتاج البرامج؛ لذا يبدو أن توجّهات قيادة النظام في معظم الموارد تتقاطع مع القوة التنفيذية في البلاد، وهذا ليس توهّماً، إنما هو حقيقة مرّة ذات أبعاد واسعة، ويجب البحث عن علاج لها عبر إصلاح بنية الخبرة في البلاد؛ لأنّ تحديد السياسات التنموية للبلاد في النظام الإسلامي يقع على عاتق الوليّ الفقيه الجامع للشرائط، وهو لا يستغني عن مشورة الخبراء والمستشارين الأخصائيين.

وغنّي عن القول أنّ التناقض بين التوجّهات التنموية وبين النظام الحاكم على نظام الخبرة جعل البلاد تواجه اتهام فقدان العقلانية في الإدارة الموضوعية؛ فمن يُلمّ بنمط إنتاج البرامج على الطريقة الغربية، وينبري للدفاع عنها لا يعي السياسات التي يضعها قائد النظام، ومن تعرّف على نظرية ولاية الفقيه، واعتبرها تجربةً ناجحةً في مجال إدارة الحكومة، يعجز عن إدراك النمط الخبروي والسلوك الناشئ عنه، وقد أدت هذه القطيعة بين دائرتي القيادة والخبرة أو التخصص إلى التشكيك في فاعلية السياسات وإيجاد نوع من الغموض تجاهها، فألقت بظلالها القاتمة على القوى

العاملة وولّدت لوناً من التناقض بين الحالة النظرية والعملية. وربما تكون النقطة الإيجابية الوحيدة لهذه التناقضات والمفارقات هي التشويش على نظام التحليل لأعداء النظام الإسلامي، حيث وضعهم في مأزق حقيقيٍّ عدّة مرّات طيلة العقود الثلاثة الأخيرة؛ فتارةً يناصرون الإصلاحات بهدف توجيه ضربة إلى أساس النظام الإسلامي، لكنهم سرعان ما يتراجعون عن موقفهم، ويخاصمون الإصلاحات لعدم جدوى ذلك بالنسبة إليهم؛ وتارةً يذعنون إلى أنّ قيادة النظام الإسلامي ونظام الحكومة الإسلامية أمر عصيّ عن الفهم والتحليل!

وسبب تخبّط العدو يعود إلى إدراكه لأحد طرفي المعادلة وجهله للطرف الآخر؛ فبما أن الأعداء هم المنتجون لنمط الخبرة والاختصاص الحاكم على نظام صناعة القرار، وقد درس خبراء المجتمع الإسلامي في أكاديمياتهم وجامعاتهم ومراكز أبحاثهم في الشرق والغرب، فألِفوا الأدبيات السائدة في هذا المجال، لذا فإنّهم يفتقرون إلى القدرة اللازمة لتحليل الوجه الآخر لعملة إدارة النظام القائم على أُسُس القِيَم الدينية، ولا يعلمون إلى أين يتجه السلوك النهائي للنظام الإسلامي ليتسنّى لهم اتّخاذ الموقف الملائم[1]. بناءً على ذلك، مازال هذا التناقض وأسبابه يخفى على الأعداء، بل على معظم مفكّري وعلماء النظام الإسلامي أيضاً، والحال أننا أشرنا مراراً وبمختلف الأساليب إلى أن مردّ ذلك ليس إلى اختلاف الأذواق فحسب، وإنما إلى الاختلاف في أدبيات إدارة المجتمع، وبكلمة واحدة: إلى أساليب الإدارة الموضوعية، ثمّ إنّ

(1) عام (2003) طلب مستشار الأمن القومي في البيت الأبيض الذي يعدّ من الأنصار المتحمسين لنظرية «صدام الحضارات» من نظام الخبرة في أميركا دراسة أسباب إخفاق التحاليل التي تجريها المراكز الأميركية المختلفة بشأن إيران.

الأساليب نفسها ترجع إلى الفلسفة والأُصول والقبليّات، فيجب تعقّب السبب الرئيس لهذا التناقض في اختلاف الأُسُس والمباني. وفي الحقيقة، لم يتمّ إلى الآن ابتكار علم إدارة النظام المنسجم مع القواعد المقبولة في المجتمع، ولم يتمكّن قسم التنظير في المجتمع من التأسيس لمعادلات تقبّل القَوْعَدَة. وفي هذا الإطار، تحتاج الثورة الثقافية في النظام الإسلامي إلى نمط فاعل لإنتاج الفكر وتفجير ثورة معلوماتية إسلامية، وهو ما لا يولد إلا من رحم العقلانية الدينامية المستندة إلى القِيَم؛ رغم أن ذلك لا يعدو كونه أُمنيةً بعيدة المنال[1].

ضعف النظرية الأُولى في تعريف معيار واحد للصحة في دوائر الإدارة الثلاث

حينما تستحدث أساليب لإدارة المجتمع في أبعاد الحوزة والجامعة والسيادة لإنتاج حكم ومعادلة وبرنامج، يمكن حينئذٍ الدفاع عن الأحكام الاجتماعية والمعادلات التطبيقية والبرامج التنفيذية المنسجمة مع القِيَم، ففي هذه الحالة، يمكن الاطمئنان إلى أنّ هذه الأُمور الثلاثة تدور حول محور واحد للانسجام وتتعامل مع بعضها بعضاً وفقاً لمعيار واحد للصحة؛ من هنا فإنّ الانسجام في أدوات وأساليب إنتاج الفكر أمر

(1) إن لم تتمكّن الثورة الإسلامية من تسوية هذه المعضلة فيلزمها على الصعيد الدولي أن تدافع عن شعارات لا تجد في نفسها القدرة على تحقيقها، ونحن نتساءل: ما السبب الحقيقي الذي يكمن وراء تحفّظنا على معظم الاتفاقيات العالمية؟ لا شك في أن شطراً كبيراً من ذلك يرجع إلى هيمنة الاستكبار على بُنى «السلطة والاعلام والثروة»؛ إلا أن الشطر الآخر يتّصل بضعف القوة العاقلة في النظام الإسلامي ونظام الخبرة في البلاد، حيث لا يبادر إلى تقديم مشروع إيجابيٍّ لنظام ولاية الفقيه يتناسب مع نقد ونقض الأُسُس المادية لقيادة النظام الإسلامي. هذا ويُتهم النظام الإسلامي بالإخلال بالنظام العالمي وإحداث بلبلة فيه وتهديد الأمن العام.

ضروريّ جداً، وإن كان هذا الكلام لا يعني بوجه إيصال معدّل اختلاف الآراء في المجتمع الإسلامي الفاعل إلى الصفر؛ فالمهم هو أن يحظى النمط الفكري الفاعل بالقدرة اللاّزمة على تبادل الأفكار وتوجيه الاختلاف في الآراء، ويعتبرها فرصةً قبل أن تكون تهديداً بالنسبة له، وهذه هي مواصفات المجتمع الحرّ الخالي من الإلجاء وضيق الأُفق. وفي هذا المناخ فقط، تشعر النُّخب وعامة أفراد المجتمع بأنّ محاربة الانطباعات والتحليلات ـ وإن كانت مخالفةً ـ أمر عبثيّ وذو تكاليف باهضة؛ لأنّ الإنسان يتميّز عن سائر الحيوانات بامتلاكه الفكر، ولا يمكن الحكم عليه بعدم التفكير، وإنما يمكن سوق فكره إلى جهة معينة وفقاً لمعيار محدّد ومقبول، والتفاهم الاجتماعي مردّه إلى هذه الحقيقة.

في هذا السياق، يفتخر المجتمع الشيعي ـ ومنذ قرون ـ باتّباعه نهج الاجتهاد، فلا باب العلم مسدود لديه، ولا يهمّش الآراء الفقهية المخالفة؛ ورغم أن الفقه الشيعي محصور في إطار الأحكام الفردية، إلا أنّه يمتلك القدرة على إرجاع كل الآراء المختلفة لكبار الفقهاء إلى مرتبة فكرية واحدة، وهذا هو سرّ خلود الفقه التقليدي والجواهري، حيث حافظ على تلألؤ منظومة الفكر الشيعي لآلاف الأعوام. أما الدور الرئيس الذي تضطلع به المرتبة الفقهيّة المذكورة فهو عبارة عن التوفيق بين آراء كبار الفقهاء، لا حذف اختلاف الفتاوى وفرض رأيٍّ ما على الآخرين، كما هو الحال في فقه أهل السنّة؛ فإذا كان منطق التحليل مبتنياً على التقسيم الثنائي إلى أسود أو أبيض لا غير، لا ينبغي انتظار شيء سوى التشتّت في مجال الفكر وسيادة نوع من الاستبداد العقدي. أما لو كُسر إطلاق منطق التحليل، وكانت نسبيته ذات جهة محدّدة، يمكن توقّع دوران كلّ أنواع الثقافة العامة والنخبويّة والأساسية حول نواة مركزية

واحدة، والحدّ من التشظّي الاجتماعي بالتزامن مع الإشادة باختلاف الآراء؛ فمثل هذا المنطق بمقدوره لحاظ قابلية المجتمع؛ لأنّ هذا المنطق ليس مغلقاً ولا ذا نظرة ضيقة، وذلك أن الفقه الإسلامي يصحّح الصلاة في أول الوقت وآخره لعلمه باختلاف قابلية الأفراد، فلا ينبغي حشرهم في زاوية أو نقطة واحدة. ومن هنا، فإنّ قبول الاختلاف الواسع ونسبته إلى مرتبة واحدة حاك عن القدرة الفائقة للمنطق الموجود؛ لذا فالإقرار بالتنسيق والنسبية في آن واحد بوسعه أن يحول دون انفراط عقد منطق التحليل ويمنحه لوناً من البقاء والخلود.

إنّ الهدف الأساس في مثل هذا المنطق هو إتمام حجيّة الآراء المختلفة، وخلق حالة من التفاهم عن طريق تركيز الطاقة الفكرية المتراكمة في جهة واحدة؛ وعليه لو لم تثبت حجيّة رأيٍ ما طبقاً للقاعدة النظرية المتفق عليها، فإنه في الوقت الذي يحظى بالاحترام اللاّزم يُحظّر الاعتراف به في دائرة الفكر الاجتماعي، لكن لا أحد من علماء الفكر والعقيدة يسمح لنفسه بتفنيد تلك العقيدة أو تشويه صورة القائل بها؛ لأنّه إن كان الهدف النهائي من طرح العقيدة المخالفة التمهيد لهدم الكيان والنُظُم الاجتماعي، فحينئذٍ لا يمكن النظر إليها كفكرة محضة. وفي هذه الحالة أيضاً، وبعد اجتياز مراحل عدّة كالجدال بالتي هي أحسن والحوار المنصف، سيبذل المجتمع مساعيه لإرشاد وهداية صاحب مثل هذا الفكر؛ وإلا ففي بعض الموارد النادرة سيحكم بالجهاد العملي وتغييب الفكرة القادحة في الأمن الاجتماعي. وهذا عبارة عن تلفيق بين العدالة والحزم في دائرة الفكر والعمل، وإن كانت هذه الرؤية تركّز على إيجاد تفاهم اجتماعيٍّ من مبنى واحد؛ وعلى هذا الأساس فهذه قاعدة ثابتة، أما المواجهة العملية مع الأفكار السياسية السيئة فما هي إلا استثناء وضرورة.

النظرية الثانية:
الفقه المتجدّد برفقة التوسيع الموضوعي للفقه

يبدو أن هذه النظريّة أكثر نجاحاً في مجال طرح الحلول والآليّات والمكاسب في القضايا الاجتماعية العامة، فبعدما عمد أتباع هذه النظرية إلى تحليل العناصر المؤلِّفة للنظرية السابقة، والتأمل في طبيعة رؤية أنصارها إلى موضوع الفقه والتفقّه، وإعادة قراءة المكاسب والإشكاليات الموجودة في المجتمع المتأثّرة غالباً بسيادة الفقه التقليدي على العلاقات الاجتماعية، ذهبوا إلى ضرورة إعادة النظر في المباني الفقهيّة الموجودة ومتابعة تنمية وتوسيع الفقه موضوعياً، آملين التمكّن من رفع سلبيات الفقه الجواهري بشأن الردّ المنطقي على الموضوعات الاجتماعية، وبالتالي توسيع دائرة الموضوعات الفقهيّة بما يليق بالفقه الجعفري، ومن ثمّ إنقاذ المجتمع الإسلامي من وطأة تصاعد وتيرة استنباط الأحكام الثانوية، والحلول الآنيّة عبر استنباط أحكام أوليّة في كل موضوع. وفي الحقيقة، تزمع النظرية الثانية الذود بقوة عن ضرورة تكامل دائرة الفقه، بينما لم تستشعر هذه الضرورة في النظرية الأُولى؛ إذ تعتبر المجموعة الفقهيّة الموجودة قانوناً شاملاً لإدارة المجتمع.

تأكيد أنصار نظرية الفقه المتجدّد على ضرورة توسيع نطاق الموضوعات الاجتماعية

ترى نظرية الفقه الديناميكي وجود آفاق اجتماعية وافرة أمام علماء المسلمين يمكن من خلال الاهتمام بها إعانة الحوزات والجامعات على صناعة النُظُم وقيادة المجتمع، وهذه الآفاق بطبيعة الحال تشمل دائرةً

أوسع من دائرة الموضوعات الفردية. وفي الحقيقة، خلافاً لنظرية الفقه التقليدي التي تحجّم دائرة الموضوعات وطريقة استنباط الأحكام أيضاً، تشدّد هذه النظرية على ضرورة توسيع دائرة الموضوعات الفقهيّة بصورة واقعية، كيما يتمكن المجتمع الإسلامي بتمسّكه بالأداة الفقهية التي يمتدّ عمرها إلى ألف عام من وضع أحكام مناسبة لحاجة المجتمع الإسلامي. وبقليل من التأمل في جغرافيا النظرية الثانية، يتبيّن أن الهواجس التي تراود أتباع هذه النظرية في خصوص توسيع الفقه موضوعياً في سياق كشف آفاق اجتماعية جديدة أمر منطقي؛ إلا أنّ نقطة الوفاق المهمّة بين النظريّتين تتلخص في التمسك بأداة واحدة هي الفقه التقليدي والجواهري.

وبعبارة أُخرى: رغم أن هذه الفئة تدافع بشدّة عن الفقه الفاعل والمتجدّد، وتتحدث عن ضرورة تلبية متطلّبات الآفاق الجديدة في ضوء الكتاب والسنّة والاستفادة من نهج السلف الصالح؛ إلاّ أنّ روح كلامها يرجع في النهاية إلى إطار الفقه التقليدي والتفقّه الجواهري أيضاً، وقد مرّت الإشارة إلى إيجابيّات هذا النهج الإسلامي الأصيل.

ومجمل الكلام: كلتا النظريتين تصرّان على ضرورة الاحتفاظ بأُسلوب الاستنباط على أساس الفقه الجواهري، لكن مع فارق أن النظرية الثانية تدعو إلى ضرورة توسيع نطاق الموضوعات أيضاً؛ لأنّ نصف إتقان الردّ على مسألة يتّصل بالطرح المنطقي والكامل لصورة المسألة، وطالما لم تتّضح دائرة الموضوعات والمسائل الاجتماعية كما هي في الواقع، أنّى يمكن الركون إلى فاعلية صيغة متقنة ـ كالفقه التقليدي ـ في تلبية الحاجات الاجتماعية؟

إتحاد دائرتي الاستنباط والخبرة سبيل هذه النظرية لتفعيل الفقه

أما الحلّ المهم الذي تقدّمه النظرية الثانية للخروج من المآزق الموجودة في الفقه الفردي، فيرتكز على التقريب بين دائرتي الخبرة والاختصاص في الموضوع واستنباط الحكم، حيث إنّ هذه النظرية ترى أن المعضلة الرئيسية تكمن في التفكيك غير المقصود بين الدائرتين المذكورتين، حتى أن الفقيه ـ من جهة ـ لا يجد ضرورةً للولوج في دائرة الخبرة والتخصص والإحاطة بدقائق الموضوع، ومن جهة أُخرى لا يمتلك الخبير أو المتخصّص أي دافع للدخول إلى دائرة استنباط الحكم. وفي الحقيقة، تنوجد هاتان الدائرتان بصورة جزيرتين مستقلّتين عن بعضهما البعض، أو قد تتّصلان ببعضهما البعض عبر جسر صغير ومتداع؛ لذا لا يعتقد الفقهاء والخبراء في أغلب الأحيان بوجود حاجة أو رغبة في التعامل المشترك والعلاقة المتبادلة، وهذا الأمر يمثّل أهم تحدٍّ يواجه إدارة التنمية الاجتماعية حيث عجزت عن التقريب بينهما قلباً وعقلاً وعملياً. والنتيجة هي اكتفاء كلّ دائرة بما تعتقد أنه واجبها الشرعي أو الاجتماعي من دون التنسيق المنظّم مع الدائرة الأُخرى، ما يؤدي إلى استنباط حكم غير متطابق بالضرورة مع الحاجات الاجتماعية، وغير ملبٍّ للمطالب العامة من جهة، ومن جهة أُخرى يتم التأكيد على ضرورة التخصّص في الموضوع من دون وجود أثر لوجود القيم الدينية في وصف ذلك الموضوع.

إعداد طاقات بشريّة متخصصة هو التوجّه الأساس في هذه النظرية

من هذا المنطلق، ترى النظرية المذكورة لزوم عقد العزم على إعداد أشخاص تتوفّر فيهم خصلتَي تحديد الموضوع واستنباط الحكم؛ ليتسنّى

عن طريق هذه الآلية الناجعة ردم الهوّة الموجودة بين الدائرتين. وهذه الآليّة تختلف تماماً عن الآليّة التي طرحت في النظرية الأُولى المؤكدة على ضرورة وجود خبراء ملتزمين ومؤمنين ومعتمدين ليقدموا المشورة إلى الفقهاء المرموقين؛ فهناك جرى الحديث عن كفاية توصيف موضوع من قبل أخصائيٍّ خبير ومؤمن، وبالتالي استنباط الفقيه العادل لحكم في ذلك الوصف المذكور؛ وهنا يدور الحديث عن ضرورة بحث وجود تنسيق منظّم بين دائرتي وصف الموضوع واستنباط الحكم، ومن ثم اجتماعهما في شخص واحد ذي ميول معنوية وفكرية متّسقة. هناك، كان الفقه إطاراً وفلسفةً عمليةً للحكومة، لكن المتوقع إذ ذاك تحقّق ذلك عملياً على أساس نمط الخبرة، وتنحصر مسؤولية الفقيه في استنباط وبيان الحكم؛ أما هنا فلا بد للخبير من التسلط النسبيّ على الفقه ليحصل امتزاج تامّ بين دائرتي الخبرة (العمل) والاستنباط (النظر). هناك، كان يُكتفى بمجرّد تعهّد الخبير بجلب ثقة الفقيه بشأن وصف الموضوع؛ وهنا ـ فضلاً عن إحراز التعهد ـ يجب أيضاً إحراز تسلّط الخبير على الفقه إجمالاً.

وعليه، فالفقه الدينامي من وجهة النظر هذه هو اجتماع توصيف الموضوع إلى جانب استنباط الحكم في شخص واحد ونظام فكريٍّ واحد، حيث يمكن على هذا الأساس التغلّب على هذه الإشكالية التي خيّمت مئات الأعوام وعزلت دائرة العقيدة عن دائرة العمل. ثمّ إنّ أتباع هذه النظرية يؤكّدون على أن رؤيتهم ليست مجرّد تحليل ذهنيٍّ صرف، بل هي عمل يمكن ـ بل يجب ـ في ضوئه تأسيس مراكز لإعداد أشخاص من هذا القبيل، وقد مضى على تطبيق هذه الفكرة في بعض المراكز البحثية ـ التعليمية زهاء عقدين من الزمن؛ إذ بُذلت مساع حثيثة للتوفيق

بين الأجواء السائدة في الحوزة والجامعة، والربط نوعاً ما بين الجامعة ونصوصها الدراسية إلى جانب المناهج التي تطغى على تلك النصوص، وبين المناهج المتعارفة في الحوزات العلمية، والعمل على تحقيق التنسيق المرجوّ بين التخصّصات المختلفة نحو الفلسفة والحقوق وعلم الاجتماع وعلم النفس والقضاء وغيرها من العلوم ذات الماهيّة المتقاربة مع العلوم الحوزويّة في سبيل إصلاح بنية إنتاج الحكم والمعادلة، ليتسنّى في ضوئها تقديم أجندة مناسبة للتنمية الاجتماعية.

لقد استطاعت هذه النظرية ـ التي انبثقت في ظلّ الثورة الثقافية وفكرة التوحيد بين الحوزة والجامعة ـ في غضون الأعوام الأخيرة إبراز عدد من المتخصصين إلى المجتمع ممن يلمّون في آن واحد بين المناهج التقليدية والعلوم الكلاسيكية للحوزة وبين الأساليب الجامعية العصرية، ويحملون همّ رفع الاتهام عن الوجه المقدس للدين في خصوص الردّ على الموضوعات الاجتماعية الجديدة التي تستشعر الحاجة الملحّة إلى وجودها في الفقه الجواهري، والتي جعلت أقسام الثقافة والاقتصاد والقضاء والسياسية للبلاد تواجه إشكاليةً جادةً؛ إنّ هؤلاء يعتزمون تهيئة قائمة شاملة بالموضوعات الحديثة في المجالات العلمية كافة، وتقديم توصيف دقيق لكل موضوع في دائرة الخبرة الإسلامية، وبالتالي استنباط حكم خليق بها في الدائرة الفقهيّة، ما يسفر عن حلّ العقد المستعصية في الإدارة الاجتماعية على يدي الطاقات البشريّة المقتدرة. وحينئذٍ ترتفع هواجس الشعب عامةً ومسؤولي النظام خاصةً بشأن الأسئلة المتراكمة حول المسائل القضائية والتجارية والمالية والنفسية والاجتماعية و . . . ، حيث سيعوّل الجميع على هذه الركيزة التحقيقية ـ العلمية المتقنة لتسوية مشاكلهم.

الاتّجاه الآخر لهذه النظرية الإصرار على حفظ المنهج التقليدي للفقه

أكدت النظرية الثانية التي نُسبت منذ بدء تبلورها إلى المفكّرين الحوزويين على تحقيق هدفين أساسيين:

الأول: توسيع المواضيع الفقهيّة لغرض تعريف الفقهاء بالموضوعات الاجتماعية الجديدة، وتسليحهم بالعلوم الجامعية الحديثة من أجل توصيف الموضوع بشكل أفضل.

الثاني: الإصرار على حفظ المنهج التقليدي للفقه باعتباره نقطة ارتكاز لدائرة استنباط الحكم والتراث الغني للسلف الصالح بهدف تطوير الفقه الفردي والاجتماعي بصورة متزامنة.

بناءً على ذلك، فالمعْلم الأساسي لهذه النظرية يتلخّص في ضرورة توسيع المواضيع الفقهيّة مع الاحتفاظ بالمنهج التقليدي لاستنباط الحكم، حيث يرى أنصارها عدم الحاجة إلى تطوير المنهج والارتقاء بالفقه، ويعتقدون أن تكامل المنهج ليس بالموضوع الهامّ، ويبدو أن رؤية هؤلاء الذين يعتبرون المنهج ثابتاً ترجع إلى الرؤية السائدة على هذا الفكر منذ مئات الأعوام التي تفترض كون الأحكام الإلهيّة ثابتةً؛ وعلى هذا الأساس، يرتبط الثبات في الحكم نوعاً ما بالثبات في المنهج. ومن جهة أُخرى، كما أن الفقهاء يذهبون إلى وجود قدسية خاصة للأحكام الإلهيّة باعتبارها آثاراً منبعثةً من كلام الوحي، هم يميلون أيضاً إلى وجود لون من القدسيّة أيضاً لأُسلوب استنباط هذه الأحكام الذي يطلق عليه اسم «علم الفقه» أو «أُصول الفقه»؛ لذا فربما ينطلق هؤلاء من هذا المنطلق فلا يسمحون لأنفسهم بالتصرّف في هذا المنهج أو الأُسلوب

وإجراء تغيير أساسيٍّ ـ مع حفظ الجهة ـ للتأسيس لفقه متطوّر ومتناسب مع الموضوعات المتغيّرة والحادثة، وربما يكون التصوّر السائد في هذه النظرية قائماً على أن إجراء تغيير في المنهج يستلزم جعل الدين الإلهي عرضةً للتغيير والتأويل، والإنحراف الذي طاول سائر الأديان التوحيدية إنما بدأ من هذه النقطة.

استدلال النظرية الثانية على ضرورة حفظ الأُسلوب التقليدي للاستنباط

يستدلُّ أتباع هذه النظرية أحياناً لتوجيه رأيهم في ما يتصل بضرورة حفظ الأُسلوب الكلاسيكي للاستنباط ببعض القواعد العامة والكليّة الموجودة في أُصول الفقه، ويخلصون إلى أنّه طالما أمكن الإجابة عن الموضوعات المتغيرة كافة بالاستفادة من الأُصول والقواعد التالية وما شاكلها، ما الدّاعي إلى توسيع نطاق الفقه حينئذٍ؟

وهذه القواعد عبارة عمّا يلي:

تطبيق المصاديق الجزئية على الحكم الكلّي: فعلى سبيل المثال، قاعدة «كلّ مضرٍّ حرام» أصل عامّ يُنتج حكم الحرمة لكل ما من شأنه الإضرار بالإنسان أو المجتمع؛ لذا يكفينا في مرحلة تحديد الموضوع أن نشخّص كون الشيء الفلاني مضرّاً، حيث يصدق عليه حكم الحرمة بشكل تلقائيٍّ. وعليه، ما حاجتنا بقاعدة أو أصل جديد يتحدث عن ضرورة تطوير الأُسلوب والمنهج؟

قاعدة الاضطرار: يمكن في علم الفقه وضع أحكام متفاوتة عن الأحكام الأوليّة حينما يمرّ الفرد أو المجتمع بظروف ووضع اضطراريٍّ

إلى أن ترتفع شرائط الاضطرار ولا يبقى مجال للحكم الثانوي؛ وبهذا لا تُستشعر الحاجة إلى ضرورة لتأسيس أُصول جديدة.

قاعدة إحراز عدم المخالفة القطعيّة: إن سكت الشارع عن موضوع ما ولم يُحرَز فيه حكم خاصّ، يفسح الشارع المقدّس المجال أمام الفقيه للتمسك بحكم عقليٍّ، فيفتي بالحليّة أو الجواز لمجرّد عدم مخالفة هذا الموضوع مخالفةً قطعيةً للشرع. فعلى سبيل المثال، حكم بعض الموضوعات كالربا والمضاربة محرز، وهو الحرمة وعدم الجواز في الأوّل، والحليّة والجواز في الثاني؛ إلا أن الشارع المقدّس لم يصرّح بحكم استخدام بعض الموضوعات كالطائرة والأطباق اللاّقطة وغيرها من المسائل المستحدثة، وعندئذٍ يكفي الفقيه عدم إحراز المخالفة القطعيّة للشرع المقدّس في حال الاستفادة من هذه الوسائل ليتسنى له الاطمئنان باستنباط الحكم الشرعي لهذه المواضيع.

نقد النظريّة الثانية وبيان نقاط ضعفها

كلّ هذه الخصوصيات تعكس النظرية الثانية التي عبّرنا عنها بالفقه الدينامي المتجدّد؛ لكن ما سلبيات هذه النظرية، وهل استطاعت تقديم برنامج ناجح وأداء مقبول في غضون ربع القرن المنصرم؟ وهل استطاع من ترعرع في كنف هذه النِحلة الفكرية إقامة وحدة مقبولة بين الحوزة والجامعة، وبالتالي صياغة بنية ثقافية ـ علمية جديدة، وترسيم حدود آمنة لإنتاج الفكر؟ أوَيمكن حقاً إنتاج محصول مشترك وموثوق ـ ولو في دائرة العلوم الإنسانية ـ اعتماداً على مزج العلوم الجديدة بالقديمة، وهي تستند إلى ضربين مختلفين من الفلسفة والمنهجية؟ وإن وافقنا جدلاً على هذه الطريقة باعتبارها استثناءً في هندسة هيكليّة العلوم والتقنية، هل

تمكنت هذه الرؤية حقاً من بلورة الثورة الثقافية المنشودة؟ إن أجيب بـ «نعم»، فأين آثار ذلك، وإن أجيب بـ «كلا»، فما هي مكامن ومواطن هذه الهزيمة الفكرية؟

ذهول النظريّة الثانية عن ضرورة تطوير الفقه بالتزامن مع توسيع الموضوعات

إذا ما قورنت هذه النظرية إلى سابقتها، نجد أنها ذات زوايا إيجابية عدة يمكن تلخيصها إجمالاً بطريقة تفكيرها بشأن دائرة الموضوعات الفقهيّة وحديثها عن ضرورة توسيع المواضيع الفقهيّة؛ وبذا تكون أقرب إلى الرؤية المنشودة في خصوص هندسة الحضارة الإسلامية. ولقد تمكنت هذه الفكرة من معالجة الإشكاليات الموجودة في بعض الطبقات الداخليّة للهيكليّة الفقهيّة، وبالتالي كسب نتائج إيجابية والاقتراب أكثر فأكثر من مرحلة تشخيص الفراغ في منطق الفقه الاجتماعي؛ فصحيح أن هذه النظرية بدأت بلون باهت وكانت تعمل في دائرة الموضوعات الفقهية المغلقة، إلاّ أن فرض مواضيع جديدة على بنية الفقه الشيعي، وتوجيه اتّهام إلى الدين ورجالاته بعدم الفاعلية في الإدارة الاجتماعية، حدت بأتباع الفقه المتجدّد على الأقل إلى التفكير الجادّ في التصرّف في دائرة الموضوعات الفقهية.

أما نقطة الضعف الأساسية لهذه النظرية، وعلّة عدم نجاحها الكامل في إنتاج العلوم والتقنية، فتعود إلى ذهول أتباعها عن التصرّف في حقل المنطق والنمط الحاكم على الفقه الموجود المعبَّر عنه بـ «علم الأُصول». وفي الحقيقة، على الرغم من مضيّ عقدين من الزمن ما زال هؤلاء عاجزين عن تقديم جواب علميٍّ ومنطقيٍّ للسؤال المهم القائل: أنّى

يمكن وضع دائرتين متفاوتتين من العلوم المادية والإلهية ذات القبليّات والأنماط غير المتجانسة تحت مظلة واحدة، من دون الاعتقاد بكوننا مكلّفين بالتوحيد بينهما؟ وبعبارة أوضح: تأكيد أنصار النظرية الثانية على عدم الضرورة إلى تطوير منطق الفقه وفقاً لدائرة الموضوعات الاجتماعية المتشابكة التي تفرزها البنى المادية باستمرار، والتي تلقي بظلالها على الحدود الثقافية والعقدية للمجتمعات الأُخرى أمر.

عدم إيمان أتباع هذه النظرية بضرورة تطوير المنهج

كيف يمكن التصديق باحتياج دائرة الموضوعات ـ بصفتها بنيةً فوقيةً ـ إلى التغيير والتصرّف مع بقاء دائرة المنطق والمنهج ـ باعتبارها بنيةً تحتيةً ـ بشكلها السابق العائد إلى بضعة قرون مضت؟

إذا ما أُلقيت نظرة إلى العوامل الداخلية والخارجية للحضارة الغربية، يتّضح أن أحد أسباب تفوّق العلوم والتقنية المادية هي الرقابة المستمرّة على التغييرات وتحديث المناهج، والتصرّف الدائم في دائرة الموضوعات؛ بينما توصّلت نظرية الفقه المتجدّد إلى جزء من تلك العناصر، وغفلت عن المحور الأساس المتعلّق بدائرة المنهج والأُسلوب، ما أدّى إلى إخفاقها من الناحية العملية؛ إذ لم تفلح في إدغام المنهجين المادي والإلهي. إنّ النظرية الثانية لا تؤمن أن بوسع الكتاب والسنّة التصرّف في دائرة المنطق والمنهج؛ لذا تعتبر هدفيّة المناهج والمعادلات توهّماً علمياً، فحتى لو فُرض قبول هدفيّة المعادلات أو بعض القضايا العلمية لا يمكن الذبّ عن كون المنطق أو المنهج إلهيّاً أو غير إلهيٍّ. والنتيجة أولاً: لا حاجة إلى التصرّف في دائرة أُسلوب ومنهج استنباط الحكم؛ إذ يمكن استنباط أحكام الموضوعات

المستحدثة بالمنهج السابق نفسه، وثانياً: يمكن وضع هذا المنهج إلى جانب أُسلوب العلوم التطبيقية والحديث عن التنسيق بين دائرتي العلوم القديمة والحديثة.

وعلى هذا الأساس، فهذه المناهج عديمة الإقتضاء؛ فلا تقتضي المصلحة ولا المفسدة، وفي هذه الحالة يغدو إعداد طاقات بشرية ملتزمة ومتخصّصة، وتأسيس عدد من الجامعات والأكاديميات ومراكز الأبحاث[1] ـ باعتبارها رافداً مهماً لهذه الحركة العلمية ـ من جملة الأولويات الحتميّة؛ علّها تكون فاتحة خير لبلورة الثورة الثقافية المنشودة.

عدم فاعليّة النظرية الثانية في إحلال العدل الاجتماعي وابتكار أُسلوب الإدارة

لا يخفى أن الخبراء في الفقه الشيعي يردون نظام الخبرة في البلاد بعد نيلهم الشهادات العليا، وقد يوفدون إلى خارج البلاد في حالة حصولهم على منحة دراسية لإكمال دراساتهم في الجامعات الأجنبية؛ إلاّ أنّه بعد انقضاء سنوات عدّة لا تُقطف الثمرة المرجوّة من هذه الحركة العلمية الواسعة. فمن بمقدوره الزعم أن الجهة الأساسية لبرامج التنمية الاجتماعية تسير باتّجاه الإسلامية في كلّ خطة خمسية؟ وإن أُنتجت القدرة والثروة والمعطيات في المجتمع، فهل تجسّد تطوير العدالة الاجتماعية باعتبارها نظريةً قطعيةً وضروريةً بما يتلاءم وذلك؟ أنّى يتسنّى

(1) ومن هذه المراكز العلمية والتحقيقية، يمكن الإشارة إلى جامعات الإمام الصادق والزهراء والمفيد وباقر العلوم والفاطمية، والمعهد العالي للشهيد مطهري، ومؤسسة الإمام الخميني.

الحديث عن العدالة الاجتماعية بشكلها الكامل من دون إصلاح البنية الاجتماعية وتعديل تركيبة إنتاج البرنامج قبل ذلك؟ وهذا الكلام لا يعني تجاهل المنجزات العظيمة للثورة الإسلامية على الصعيد الاجتماعي، لكن البحث الجوهري ينصبّ على محور هذه التنمية، وهذا التطوير الذي أسميناه «العدالة الاجتماعية». أوَ يصحّ كتمان الفارق الشاسع بين الفقير والغني في المجتمع؟ وما دور الطاقات التي جُهّزت على مدار ربع القرن المنصرم على أساس فكرة الفقه المتجدد في الحدّ من تلك الفوارق الطبقية؟ وما دور المناهج والأنماط الحاكمة على إنتاج برامج التنمية الاجتماعية في هذا الخصوص؟ أوَ يمكن التحدث عن نظام الخبرة وعدم الاهتمام بالنمط الحاكم عليه في آن واحد؟ وهل يمكن اعتبار البرامج والمناهج التي تنتجها معادلات الخبرة المادية إسلاميةً بمجرّد توجيه تلك المعادلات اعتماداً على الكتاب والسنّة وصَرف كلام الوحي للدفاع عن المعادلات المادية؟ وما هو التفاوت الماهوي بين برامج التنمية المعمول بها في البلاد الآن والبرامج المشابهة قبل انتصار الثورة الإسلامية؟ لا شك في أنّه يمكن التحدث عن الاختلاف في معظم الموارد، لكن هل من تغيير أساسيٍّ في الجهة الحاكمة على نوع البرامج قبل الثورة وبعدها؟ ليس ثمة أدنى ريب في النية الخالصة لأغلب رجالات النظام الإسلامي، لكن ما مدى فاعلية برامجهم؟

غفلة النظرية الثانية عن التفاوت بين نظامَي العلامة الحاكمة على الأحكام الفردية والاجتماعية

النقطة المهمة الأُخرى في إطار نقد نظرية الفقه المتجدّد والفاعل هي رؤيتها للتفاوت في نوع تطبيق الحكم على الموضوع في خصوص دائرة المسائل الفردية والاجتماعية محلّ الابتلاء.

فعلى أساس رؤية معظم فقهاء الشيعة المبجّلين، لا يعدّ تطبيق الأحكام الموجودة في الرسائل العملية (التي تتشكّل من الأحكام الفردية غالباً) على الموضوع جزءاً من مسؤوليات الفقيه الذي إذ يقع على عاتقه استنباط حكم موضوع ما من صلب الكتاب والسنّة، مع الاستفادة من مصدَري العقل والإجماع أحياناً، لكنه لا يتحمّل مسؤولية بيان حكم كل مورد يُبتلى به المكلّف بصورة جزئية ومحدّدة. من هنا، تتقوّم وظيفة الفقيه في الأعمّ الأغلب ببيان المعالم الكليّة للأحكام نحو «الدم نجس» و «الربا حرام» و «الصلاة اليومية واجبة» و . . . فلا يقع الدم المعين والمعاملة الخاصة وما شاكل موضوعاً لبحث الفقيه قطّ، وحينما تُطلق المعالم الكليّة للحكم يتحمّل العُرف العام أعباء تطبيق فتوى مرجع التقليد على الموضوع المُبتلى به، وبالتالي يعمل المكلّف بوظيفته الشرعية وفقاً لانطباق الحكم على الموضوع.

وقد كانت هذه الصيغة متّبعة منذ قرون عدة في الحوزات العلمية، حيث يُناط بالفقيه بيان الأُمور الكليّة، ثمّ يطلب العرف العام من المكلّفين إقامة ارتباط منطقيٍّ بين نسبتين جزئيتين أو أكثر؛ فعلى سبيل المثال، إن بادر شخصان إلى عقد صفقة تجارية لبيع بضاعة ما، أو إجراء عقد مضاربة بينهما، يجب عليهما قياس نسبة أعمالهما إلى تلك الأحكام الشرعية الكليّة، وبعد تشخيص نوع الحكم يعملان بتكليفهما الإلهيَ من وجوب أو حرمة أو استحباب أو كراهة أو إباحة في الأحكام التكليفية، أو بطلان أو جواز أو حلية أو نجاسة أو . . . في الأحكام الوضعية. ففي غضون مئات الأعوام السالفة، وبوجود مئات الرسائل لعلماء الشيعة الأعلام، لم يواجه المكلّف مشقّةً أو عنتاً في خصوص عمله بالأحكام الفرديّة.

العُرف التخصّصي مرجع معتمد في تطبيق الحكم على الموضوع الاجتماعي

بداية نتساءل: لمَ يجب اعتبار نظام النسب السائدة في الأحكام الاجتماعية الشائكة والمعقّدة مساوياً لنظام النِسب البسيطة المتّصلة بالأحكام الفردية؟ إذا استطاع العرف تطبيق حكم فرديٍّ على موضوع بسيط على نحو أكمل، أيمكن توقّع تمكّن العُرف العام من تطبيق الحكم الاجتماعي ذي الموضوع المعقد والدقيق الذي يتطلب إعمال دقة خبروية ونخبوية على ذلك النحو المعهود أيضاً؟ من المستبعد أن يستطيع أحد الرد على هذا السؤال بالإيجاب، والسبب واضح؛ إذ لا يتأتّى الحكم الاجتماعي إلا عن طريق ملاحظة عشرات بل مئات المكوّنات والعناصر الصغيرة والكبيرة[1]، لذا ينبغي أخذ هذا التفاوت بعين الاعتبار. فعندما يُستنبط حكم اجتماعي ليس من الصحيح انتظار مبادرة عموم الناس إلى تطبيقه على الموضوع، وبمقدار ما يعتبر التخصّص والتدقيق والتعمق أمر ضروري في أساس عملية الاستنباط، يمكن الدفاع عن ذلك في مقام تطبيق هذه الدقة في مجال آخر؛ ذلك أن المخاطَب الرئيسي في هذا النوع من الأحكام لا يكون بالضرورة كلّ فرد من أفراد المجتمع باعتباره شخصيةً حقيقيةً. ففي معاملة بسيطة كالغشّ مثلاً، لا بأس بتأمل الطرفين في مختلف جوانب الموضوع؛ لكن حين يدور الكلام حول سيطرة دولة على دولة أُخرى، أو بروز ظاهرة اجتماعية حديثة على الصعيد السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي (على فرض صحة وإتقان وحجية الحكم الاجتماعي الصادر)، لا يمكن مطالبة عموم الناس بتطبيق ذلك الحكم

(1) سنسلّط الضوء بإسهاب على هذا الموضوع عند التعرّض للنظرية المختارة.

على الموضوع المبحوث عنه؛ فمن المسلّم به أن ثمة فرقاً كبيراً جداً بين شراء شخص ما لمستلزماته اليومية، وبين شراء الترسانة العسكرية أو البضاعة الضخمة ذات الصبغة الثقافية إلى عموم الناس، حيث إن أغلب الناس بوسعهم أداء التكليف الشرعي في شراء احتياجاتهم اليومية؛ لكن من يتمكّنون من الإقدام على الشراء العام في ضوء رعاية الصالح العام والمصالح الوطنية والدينية، يعدّون من النوادر. كذلك فإنّ تشخيص الموضوع والمنافع والمضارّ لقرار وطنيٍّ خارج عن طاقة النوابغ أيضاً فضلاً عن غيرهم؛ إذ يجب تنفيذ هذا الأمر العظيم بصورة مؤسساتية بالتشاور مع أهل الفن والخبراء على أساس أُسلوب ونمط صحيح ومنطقيٍّ.

عدم التفات النظرية الثانية إلى عجز الفقه الموجود عن استنباط الأحكام الاجتماعية

يتعذّر استنباط الحكم الاجتماعي عبر المنهجيّة المتداولة المعبّر عنها بـ «علم أُصول الفقه الفردي»؛ ذلك أنه لو جرى التزاحم في الموضوعات الفردية بين أمرين أو بضعة أُمور معدودة، فلا ضير من الأخذ بالحسبان التزاحم بين مئات المكوّنات السياسية والثقافية والاقتصادية المتنوعة. ولا يخفى على أهل التحقيق أن علم الأُصول الموجود غير قادر على الإضطلاع بتلك المسؤولية الجسيمة، ولا يدّعي لنفسه ذلك. وبعبارة أوضح: لا ينبغي أن يُتوقع من منهجية خاصة ناظرة إلى تنظيم العلاقات الفردية القيام ببحث الأُمور الاجتماعية أيضاً، والتحدّث عن تنظيم العلاقات العامة والتنمية الاجتماعية؛ فتنظيم مثل هذه العلاقات يتطلّب تعريفاً آخر للعدل والظلم ذا شكل اجتماعيٍّ

وصبغة مختلفة تماماً؛ وعليه كيف يمكن الذود عن شمول دائرة التعاريف المتعلّقة بالعدل والظلم الفردي لشؤون العدل والظلم في بُعدهما الاجتماعي، وتسرية العلاقات الحاكمة على الأُولى إلى الثانية؟ من الطبيعي أنّه لا يمكن التطرّق إلى الاستنباط والإفتاء في الموضوعات الاجتماعية في ضوء هذا الأُسلوب وفي هذه القابلية المحدودة؛ لكن لو تمّ الإصرار على الاستفادة من هذا النهج لوجب جعل باب الأحكام الثانوية وتعطيل الأحكام الأولية بين فينة وأُخرى في النظام الإسلامي مفتوحاً، والاكتفاء بالتمسّك بعمومات من قبيل «إحراز عدم المخالفة القطعية» لبيان أحكام خاصة بعمر محدود، بينما نحن نعلم جيداً أن التمسّك بمناطات وملاكات من قبيل الاضطرار والمصلحة و. . . يعني إمضاءنا على التبعية إلى الأنظمة الأجنبية، وحدوث مزيد من التغلغل السياسي والثقافي والاقتصادي للأجانب إلى داخل المجتمع الإسلامي.

وبتناسي الأحكام الأولية نقرّ بنفوذ سُنُن متفاوتة إلى أعماق النظام الإسلامي. ومن دواعي الأسف أن التمسُّك بالأساليب غير الناجعة في إنتاج الحكم والمعادلة والبرنامج أدّى اضطراراً إلى قبولنا بنوع من الربا الخفيّ في نظام العملة في البلاد، وتطبيقنا قواعد أُخرى على بنية العدل والظلم الاجتماعي، أو إصدارنا حكم إباحة الرأسمالية في المجتمع من دون إرادة، وإقرارنا بالاستدلال القائل: إنّ الإسلام يحترم المُلْكيّة والثروة والعمل؛ فلا يمكن الاعتراض على من حصل على ثروة ضخمة ولو خلال زمن قصير وقياسيٍّ وغير متعارف، خاصةً وأن التعرّض لمثل هؤلاء الأشخاص يهدّد أمن الاستثمار في المجتمع، ويبعث على فرار الأدمغة والثروات.

تعطيل الأحكام الأوليّة وتطوير نهضة الترجمة من آثار نظرية الفقه المتجدّد

لا ينبغي تجاهل أن تعطيل الأحكام الأوليّة بصورة متناوبة ومكرّرة، والإقبال على الأحكام الثانوية كسنّة مقبولة ومعتمدة، يفضي على المدى البعيد إلى بلورة علاقات خاطئة في المنظومة الاجتماعية؛ وفي هذه الحالة، انطلاقاً من استئناس ذوق نظام الخبرة في البلاد بالاستفادة من أحكام الإضطرار في الموضع المناسب أو غير المناسب، يسود نوع من الترهّل والتراخي على نظام الخبرة حتى يسلب من القائمين عليه فرصة جودة التفكير؛ ما يسفر عن تطوير نهضة الترجمة والاقتباس في أوساط أهل الفكر وحملة الأقلام. في هذه الأجواء، ينبغي دائماً انتظار إلقاء الكرة من قبل الخصم في ساحتنا كي تهدّد أو تصيب الهدف على المستوى السياسي والثقافي والاقتصادي. وفي مثل هذا النزاع غير المتكافئ، أوَ يمكن التحدّث عن هزيمة الخصم وتعليل النفس بهدف نظير إحياء الحضارة الإلهيّة؟ لمَ لا نعترف بأنَّ الاستفادة من أحكام الإضطرار لا تعدو كونها استثناءً لقطع الطريق حيال نفوذ العدو، لا قاعدةً وسنّةً يعوَّل عليها كلّ حين ؟! إنّ عدم إبداء اهتمام بهذه الحقائق يدفع بالمجتمع الإسلامي إلى التحوّل إلى نظام شبيه بالنظام العلماني ذي صبغة غير متّزنة من الدين أحياناً، وهذا أبشع صور القبول بالاستعمار والاستحمار والاستثمار.

الغفلة عن سيادة منطقين متفاوتين على دائرتي الاستنباط والخبرة

تُعتبر نظرية الفقه المتجدّد نظريةً تفاؤليةً وغير واقعيّة، من جهة أنّها انبرت للجمع بين منهجين متنافرين وغير منسجمين، من دون تخطيط

علميٍّ طويل الأمد لتأسيس فلسفة ونمط شامل، وسعت للتلفيق بين منطق تحليليٍّ وموضوعيٍّ ذي فاعلية قوية، وآخر انتزاعيٍّ ذهنيٍّ ذي فاعلية خاصة ومتفاوتة. لقد حاولت هذه النظرية إيجاد نوع من التصالح البنيوي بين المنطقين المذكورين، من خلال غفلتها عن القبليّات الحسيّة السائدة في منطق العلوم التطبيقية، وتحييدها للمنهجية والنمط العلمي، من جهة؛ من جهة أُخرى تغافلها عن التوجّه الإلهي الحاكم على العلوم والمعارف النظرية، وإذعانها لفاعليتها في إنتاج وبسط المعارف الإسلامية؛ في حين أنها تعلم جيداً أنها تفتقر إلى نمط شامل لتحديد مرتبة كل واحد من النمطين المذكورين تحت سقف منطق جامع؛ لأنها لا تعتقد بمثل هذه الضرورة أساساً. ومع ذلك فالمنطق الأول ما زال يواصل رؤيته الفيزياوية المحضة المجانبة للمعنويات إلى الموضوعات الحسيّة، طامحاً إلى استثمار الطبيعة بل استغلال الإنسان أيضاً بشكل حريص؛ والمنطق الثاني لم يزل يعتبر نفسه مكلّفاً بتحليل الظواهر في ضوء رؤية انتزاعية وتوحيدية، ولا يقبل بأقلّ من دراسة دائرة الميتافيزقيا، وتحليل العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة في سياق إيديولوجيّة توحيديّة؛ وعليه يجب أن يُسأل أصحاب هذه النظرية: كيف يمكن الجمع بين هذين المنطقين اللذين تفصل بينهما فراسخ شاسعة؟ وفي حالة الجمع، أيّهما يتربّع على سدّة الحكم: المنطق الساعي إلى تقديم حكم ثابت للموضوعات المتغيّرة الذي أثبت عملياً أنه يتأثّر كثيراً بالمنطق الآخر حينما يواجه موضوعات اجتماعيةً معقدةً، أم المنطق الذي يركّز على الموضوعات الحسيّة ويغيّر الأحكام الشرعيّة لصالحها؟ في هذه الحالة، تصبح الأحكام موجّهةً للعلاقات والبُنى المادية، ويتحوّل الشرع المقدّس إلى ماكينة لإمضاء نظام الخبرة المادية، ويضحى أداةً تستغلّها الأنظمة الأُخرى.

في هذا الإطار يمكن القول أنّ جَرَيان علاقات رأسمالية متناقضة تماماً مع الأهداف الإسلامية السامية على يد منطق يعتزم تطبيق الشرع المقدّس في عموم المجتمع، يسفر عن نتيجة قهرية متمثّلة بغلبة المنطق الماديّ على المنطق الإلهي، وهذه الحكومة المرّة تستمر إلى الأبد؛ لأنّ الحاجات الاجتماعية في حالة تطوّر دائم. ثمّ إن تقدّم وزحف النظام المادي سيبلغ درجةً لا يُستشعر معها وجود ضرورة لكتمان الحقائق، ما سيحمل مسؤولي النظام الإسلامي على إعلان تعطيل دائم لشطر مهمٍّ من الأحكام الأوّلية؛ فتارةً يدافَع عن حرمة شرب الخمر في السرّ والعلن بصورة جادة، وتارةً يباح هذا العمل لسفراء الدول غير الإسلامية، ومن ثمّ للخبراء والمستثمرين الأجانب في المجتمع الإسلامي، وبالتالي تتمّ الموافقة على أنّه لا إشكال في شرب فسّاق المسلمين للخمر بصورة غير علنية في المجتمع الإسلامي تمسّكاً بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وأخيراً يُسمح لحانات بيع الخمر بممارسة نشاطها إن لم يكن علنياً. ولا يخفى أيّ المنهجين هو الغالب وأيّهما ينصاع لحكومة الآخر في نهاية المطاف.

توسيع نطاق منطقة الفراغ من لوازم الأخذ بهذه النظرية

المعنى الآخر لقبول هذه النظرية هو توسيع نطاق منطقة الفراغ؛ بمعنى أنها منطقة روحيّة وفكريّة وعمليّة حرّة، تتيح للفرد والمجتمع عدم الخضوع لأي واحد من أحكام الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة، وإجراء حكم الإباحة في هذه المنطقة. ويزداد الأمر خطورةً وتعقيداً حينما تدخل أكثر الموضوعات الاجتماعية في نطاق هذه المنطقة، وتأخذ منطقة الفراغ بتوسيع نطاقها يوماً فيوماً. وفي هذه الحالة، ليس بالضرورة أن تكون الأحكام الإلهيّة هي الحاكمة على البنى

والعلاقات الاجتماعية. وفي الحقيقة، يمكن بالاستفادة من أداة منطقة الفراغ توجيه وضع الاضطرار، وفسح المجال أمام حضور دائم للقواعد والعلاقات المادية في المجتمع، بزعم عدم وجود مخرج عن الوضع الراهن إلاّ بالتمسك بهذه العلاقات من جهة، وتضييق دائرة الأحكام الأوليّة في العلاقات الاجتماعية بصورة غير مقصودة من جهة أُخرى. وفي هذه الحالة، يضمحلّ ويتلاشى محتوى الدين شيئاً فشيئاً، ولا يبقى مجال لحضوره في دائرة الإدارة من خلال سيادة المنطق المادي الذي يأخذ على عاتقه القيام بمهمة دراسة موضوعات التنمية الاجتماعيّة، وترسيم حدودها، ونقلها من الوضع الراهن إلى الوضع المنشود. وبعبارة أُخرى: يتكفل المنطق الحاكم الذي يعرف الحاجات المادية للبشر فقط، ويطوي صفحاً عن الحاجات التكاملية بأداء دور إنتاج وتعريف الموضوعات الاجتماعية ذات الصبغة المادية غالباً، وإذا ما أُذن بحضور شاحب للأحكام الشرعية للمساهمة في حلّ المسألة، فهو مقيّد بصورة عدم التصادم مع هيمنة المنطق المذكور، وما يتعيّن هنا هو الحاجات المادية وأجوبتها المادية أيضاً، والنمط المتكفّل بتعريفها وتحليلها هو النمط المادي كذلك. وعليه ما الداعي لوجود الحاجات المعنوية والنمط الإلهي التحليلي المتقوّم بقبليات مختلفة؟ إن عدم التناغم بين منطقي إنتاج المواد والحكم لا يسفر إلاّ عن تغيير هوية الحكم باتّجاه المنطق المادي والتوجّه الحاكم عليه[1].

---

(1) المصرف مثلاً نسق محدد في النظام الرأسمالي، وهو ذو محتوى خاصٍّ قائم على توسيع إطار الفوائد الربوية وآلياتها بهدف تنظيم وترتيب نظام الاعتمادات المالية. وبما أن هذه الظاهرة غير منسجمة مع القواعد الأوليّة للمجتمع الإسلامي، فلما يراد إدخالها إلى بنية المجتمع الإسلامي. فإما أن يُرفض هذا الإدخال من الأساس، ويُقصى عن=

ومن المسلّم به أن إلقاء اللوم في هذا الخصوص على عاتق الرعيّة في المجتمع الإسلامي أمر غير صائب؛ لأنهم لا يتحملون مهمّة التفكير وإنتاج البرامج الإسلامية؛ بينما يؤاخذ علماء المجتمع من فقهاء وخبراء ومنظّرين في هذا المجال من دون مواربة، فيُسألون:

لمَ نحا المجتمع باتجاه توسيع إطار الربا وسائر أنواع الانحراف والشذوذ؟ وما التدابير التي توصل إليها رجالات الفكر في المجتمع لتجاوز الأزمات المتصاعدة وتطوير القرب في المجتمع؟ ما العامل الذي أدّى إلى اتساع نطاق الإضطرار وتوفّر أجوائه في المجتمع؟ هل هذه الأجواء نتيجة طبيعية ناشئة من الانغماس في الترجمة في الحقل الفكري، أم أنها أجواء مفروضة ناتجة من الغزو الثقافي، أم أنها معلولة لكليهما؟ أي هذه الأقسام أكثر وقعاً وتأثيراً من غيرها؟ أينبغي أن يُعزى المتغيّر الأساسي إلى العوامل الداخلية أم الخارجية؟ بمن تناط مهمة صياغة النمط الخبروي واستشكاف القبليّات؟ أوَ يعقل أن تكون المواد

= منظومة العلاقات الاقتصادية، وهو ما لا يحصل بسهولة؛ وإما أن يُصمّم نظام آخر بهدف توسيع إطار الفوائد اللاّربوية، وهو ما لم تتم صياغة نمط إنتاجه إلى الآن؛ وإما أن يصار إلى أسهل الخيارات وهو توظيف الأحكام الإلهيّة لتوجيه هذا النسق والتحدث عن النظام المصرفي الإسلامي. ومن المؤسف أن الخيار الثالث يمرّ منذ سنوات عديدة بمرحلة التجربة في المجتمع الإيراني المسلم، ومن المفترض أن يقدّم كعلم مبتكر إلى الدولة الإسلامية كافة؛ في حين أن الأحكام الفردية غير قادرة على إدارة مجموعة متسلسلة وذات أجزاء مختلفة والردّ على نظام النسب فيها. هنا يُجبر الفقيه أو الخبير المختص على تقطيع تلك المجموعة وتعريف قطعها في سياق العقود الإسلامية كالمضاربة والمشاركة والمساقاة و . . . ومن ثمّ الإفتاء بجواز وحليّة المجموعة برمتها، وهذا عبارة عن استخدام الأحكام الشرعية عبر توظيف النمط المنطقي المادي الذي أكدنا عليه مراراً. ورغم أنّه يمكن في هذه الحالة تشخيص آثار المصرف، بل حتى موضوعاته وأجزائه؛ إلاّ أننا سنكون عاجزين عن بيان الهوية الكاملة لهذه المجموعة بفعل الافتقار إلى نمط تحليليٍّ، وهذا ما يُعدّ أبرز نقطة ضعف في هذه النظرية.

والموضوعات فقط ذات حكم وجهة خاصة، وتولد القبليّات والتشكيلات والمعادلات بصورة محايدة، وسوف تصل يوماً ما إلى نقطة أُفولها؟ ما مدى سعة دائرة المباحات الاجتماعية ونطاق منطقة الفراغ، وهل يمكن توسيع تلك الدائرة بذرائع مختلفة كالاضطرار وغيره؟ وفي هذه الحالة، ألا ينحصر دور الأحكام الأوليّة بتوجيه الوضع الراهن فقط؟ وعلى أيِّ حال، يمكن ـ على الأقل ـ توقع طرح هذه التساؤلات في محكمة الضمير البشري.

بيان ونقد لأحد مزاعم نظرية الفقه المتجدّد

في الوقت الذي يصرّ فيه بعض أتباع هذه النظرية على القِيَم الإسلامية، ومع إدراكهم لبعض النتائج الوخيمة المترتبة على الربط بين النمطين الإلهي والمادي، يشدّدون على ضرورة إطلاق مشروع جديد في الإدارة الإسلامية يضمن استنباط الأحكام التوصيفية ـ الأخلاقية من عمق القرآن والسنّة والآيات والأحاديث التوصيفية التي تعكف على شرح الايديولوجيّة الإسلاميّة، ومن ثمّ جعل هذه الأحكام ركيزةً للعمل الاجتماعي، ودعامةً لمتطلّبات الإدارة الإلهيّة. فهذه النظرية تؤمن أنّه يمكن على هذا الأساس تبويب وتصنيف الموضوعات، والإقدام على إنتاج المعادلات والعلوم المختلفة كالطبابة والعمارة والصناعة الإسلامية في ضوء هذا المبنى.

إنّ نقد هذه الرؤية لا يختلف كثيراً عن نقد نظرية الفقه المتجدّد؛ فكلاهما يقبل التحليل في الإطار نفسه، وفي الحقيقة لا تستطيع هذه الرؤية التي تعتبر ترجمةً لتلك النظرية تأهيل فقه العمل الاجتماعي، وبالتالي العلوم التطبيقية الإسلامية. فجميع هؤلاء الأفراد غافلون عن نقطة هامة

هي إنتاج فلسفة ومنطق بوسعه أن يصبح مبنىً لاستنباط الحكم وإنتاج المعادلة وصياغة البرنامج، وجميعهم يتجاهلون التطرّق إلى هذه الأُمور الجوهرية، ويسعون جاهدين إلى الاستفادة من المنطق المادي لتحليل الموضوع من أجل الخروج من هذه الأزمة البنيوية الخانقة؛ لكنّ تجربة العقدين الماضيين أسفرت عن نتيجة مغايرة. وفي الحقيقة، من غير الصحيح التوجه نحو الموضوعية والعمل اعتماداً على التوصيفات الكلية للآيات والروايات الناظرة إلى التوحيد والنبوّة والمعاد والعدل والإمامة، والغفلة عن إنتاج مؤشّر وملاك للصحة؛ فانطلاقاً من قدرة منطق التحليل المادي على بلورة الملاك، يتمكّن هذا المنطق من مواءمة الأحكام الشرعية أيضاً مع الجهة الغالبة لديه، ولا فرق من الناحية العملية بين تسمية ذلك بالإسلامي أو غير الإسلامي؛ لأنّه سيترك تأثيراً سلبياً على العلاقات الاجتماعية على كل حال؛ إلا أن القدر المتيقّن هو تعذّر الحديث عن ترتيب البُنى الفوقية التي هي عبارة عن الأحكام والمعادلات والبرامج والتطلع إلى تحقيق حلم هندسة الحضارة الإسلامية من دون قطع هذا الطريق الطويل والشائك. وبهذه الايضاحات نرى أن النظرية الثانية أيضاً عاجزة عن تقديم الضمان التنفيذي اللّازم لقيادة المجتمع الإسلامي.

النظرية الثالثة:
الاعتماد على الخبراء المتديّنين بهدف التسوية بين الحداثة والحضارة الإسلاميّة

تسعى هذه النظرية بصراحة وشفافية أكثر من سابقاتها إلى إقامة نوع من الصلح بين الحداثة والإسلام، وتصرّ كثيراً على ترشيد وقيادة النظام الاجتماعي إلى كسب العلم والتقنية الحديثة عبر تضخيم قبليّات التقنية

المادية دونما تطرّق منها للبنية التحتية والقضايا الحاكمة عليها. هذا فيما لا يبدي هؤلاء أيّ إصرار على سَوْق الدافع والفكر والسلوك نحو الخلقة وتعريف القبليات الحاكمة على المفاهيم والبنى والمنتجات الإلهية. وفي الحقيقة، تنحو هذه النظرية إلى البُنى الفوقية للحضارة الغربية، وتتغافل عن المباني الحاكمة عليها، محاولةً لفت أنظار أفراد المجتمع الإسلامي إلى أنهم إذا رغبوا في بلوغ تلك النقطة من الرفاه والتنمية الاجتماعية فما عليهم إلاّ السير في طريق الحداثة، واقتباس زواياها الإيجابية التي لا تبدو قليلةً. بناءً على ذلك، فما ينبغي أن يلقى عنايةً فائقةً هو ضرورة الأخذ بالمبادئ والقواعد المادية التي تعدّ من النقاط الإيجابية للحداثة، ولا ضير ـ طبعاً ـ من قبول مظاهر التقنية المادية المصحوبة بنوع من عدم الإقتضاء، بل إنه على سبيل العقل؛ إذ لا يمكن العثور على نصٍّ صريح في الكتاب والسنّة يمنعنا عن الاستفادة من هذه الإنجازات البشرية العظيمة التي هي حصيلة جهود علماء الغرب والشرق من مسلمين وغير مسلمين لمئات الأعوام.

عمدة أدلّة أصحاب هذه النظريّة

على الرغم من أن جذور الحداثة قد امتزجت أحياناً ببعض الأوهام المادية لفلاسفة الغرب؛ إلا أنّه لا ينبغي تجاهل أن البناء الأساسي للنهضة قائم على لون من العقلانية الجماعية، حيث كان لجميع العلماء المسلمين غالباً، قبل عصر النهضة العلمية وكذا بعدها، دور كبير في خلق هذه المعجزة العلمية البشرية، كما أن نسبة مظاهر تطور التقنية كافة إلى الماديين المناهضين للدين يُعتبر نوعاً من الجفاء والمصادرة لجهود باقي العلماء الذين أسهموا في كتابة ميثاق العلم البشري على مدى مئات

الأعوام؛ لكن أرباب القدرة والثروة الغربيّين استطاعوا ـ وللأسف ـ ذرّ الرماد في أعين الرأي العام من خلال الإعلام الواسع والموجّه، والإيحاء له بأن صنّاع العلم والتقنية الحديثة إما كانوا غربيّين تماماً، وإما ترعرعوا وتخرّجوا من أكاديميات وجامعات تلك الديار. فإذا كان واقع الحضارة الغربية التي اشتهرت باسم الحداثة على هذا المنوال، لمَ تحرم نفسها من هذه النعمة الإلهيّة، وتحجم عن الاستفادة من مائدة الحضارة الإسلامية؟ لاسيما وأن الغربيين تنعّموا بمائدتنا على مدى قرون إبان بربرية الكنيسة، ولم يحرموا أنفسهم من علوم المسلمين آنذاك.

وفي ضوء ذلك، لا مانع ـ شرعاً أو عقلا أو عرفاً ـ يحول دون الاستفادة الصحيحة من مظاهر الحداثة، وإذا ما شُعر في بعض الموارد أن المجتمع الإسلامي أخذ بالتعرّض لسياسات الهيمنة على الأصعدة السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، يمكن البحث عن مختلف سبل الخروج من هذا المأزق بالتمسّك بالتعاليم الدينية والأحكام السامية للدين الإسلامي الحنيف، وحكومة العقل الناظر إلى المصلحة. وقد تقتضي الضرورة أحياناً التعامل بشيء من التسامح والتساهل مع المواثيق والاتفاقيات والبروتوكولات الدولية في كل المجالات السياسية والثقافية والعلمية والقضائية والاجتماعية في سبيل استفادة أفضل وأسرع من المنجزات البشرية، وتوسيع نطاق التنمية الاجتماعية، وقد يتطلّب الأمر أحياناً تعطيل بعض الأحكام الإسلامية اضطراراً ورعايةً لمصلحة النظام الإسلامي؛ لئلا يبخل المجتمع العالمي في بذل العلوم والتقنيات للنظام الإسلامي، أو يتخذ تطوّر المجتمع الإسلامي منحىً تنازلياً. ومن البديهي أن الإدارة الصحيحة للأزمات وإدراك متطلّبات الزمان، وفي حالة الضرورة، التحايل على العدو بإظهار الوقوف إلى جانبه عن طريق

الإيحاء له بأننا جزء من المجتمع العالمي الذي يطمح إلى التطوّر والتنمية، بوسعه الحفاظ على القِيَم الإسلامية الأصيلة من جهة، ومنح المجتمع الإسلامي فرصةً للاستفادة التامة من العلوم والتقنية الحديثة من جهة أُخرى.

ولا يخفى أنّه بعد تأصيل البنية العلمية للبلاد، وتحقّق مبدأ التنمية الصناعية، يمكننا البروز كندٍّ قويٍّ ذي رصيد عريق من الدين والحضارة، ومنافسة باقي الخصوم الماديين، والعزف على وتر إحياء الحضارة الإسلامية. فهذه النظرية تستطيع أن تمهّد طريق التقدّم للمجتمع الإسلامي، وتثبت للعالم أن الدين الإسلامي ليس ديناً متعطشاً للحرب ـ كما يتصوّرونه ـ ولا براغماتياً وعاجزاً عن تلبية أبسط المتطلبات الاجتماعية. ومن هنا بمقدورنا الإدّعاء أن نظرية التصالح بين الحداثة والحضارة الإسلامية ليست أمراً نظرياً فحسب، وإنما تتوافر أرضية ظهورها موضوعياً. وفي هذا الإطار، ربما تتجسّد الخسارة الكبرى بتعطيل بعض أو معظم الأحكام الإلهيّة نحو الديات والقصاص وحقوق المرأة والطفل والأحكام المتعلّقة بسبل وآليات مواجهة الأفكار الفاسدة والشاذّة في المجتمع، وما يهوّن الخطب أن ذلك سيصبح أمراً مقبولاً على المدى البعيد بعدما خلّصنا من خطر داهم متمثّل بنبذ المجتمع الإسلامي من قبل النظام الدولي الحاكم؛ وعلى هذا الأساس، لا خيار أمام المجتمع سوى تطبيق فكرة الصلح ما بين الدين والحداثة.

إن ما قيل آنفاً يمثل صورةً كليةً للنظرية الثالثة التي استطاعت في غضون عقد واحد من عمر الثورة الإسلامية في إيران استقطاب أتباع كثر من كبار مسؤولي البلاد، وتسجيل تجارب حلوةً ومرّةً في سجلّها

الإداري[1]. وهذه الرؤية لا تمثّل نظريةً عفويةً في نظام الجمهورية الإسلامية، ومما لا شك فيه أنّه يمكن رصد أنواع مشابهةً لها في باقي المجتمعات الإسلامية خلال العقود المنصرمة، مع فارق أنّها تمتاز عن هذه النظرية في بعض جوانبها بما يتلاءم والبنية الثقافية الاجتماعية لذلك المجتمع.

نقد النظرية الثالثة:

إنكار سيادة القِيَم على الإدراك والعلم

هذه النظرية أيضاً لا تتمكّن من تقديم تحليل صحيح عن العلاقة بين دائرة الحضارة والتقنية وما يرفدها من ثقافة ومفاهيم ومعتقدات، فهي تنكر نوعاً ما سيادة القِيَم على الإدراك والعلم؛ إذ أن أتباع هذه النظرية يذهبون إلى أن المعتقدات ذات ميدان مغاير لدائرة التمدّن، ولا ينبغي الخلط بينهما أبداً. وعلى هذا الأساس، فالحضارات وليدة العقلانية البشرية، والأخيرة بدورها تمثّل دائرة الإدراك، فلا يلزم أن تكون لها صلة مع قِيَم ومعتقدات المجتمع الذي يعتبر الحضارة والتقنية منطلقاً لخلقه، وهذه العقلانية مشتركة بين أبناء البشر كافة؛ لأنها لا تعرف الحدود، ولا تتأطّر بالكفر والإيمان أو العرق والقومية. ثمّ إنّ هذه النظرية ترى أن الإصرار على وجود صلة بين داوئر القيمة والإدراك والعلم ما هي إلاّ رؤية متطرّفة وبعيدة عن الإنصاف؛ لذا لا تعتبر نفسها ملزمةً بمتابعة أُطُر الحضارة والتقنية بحساسية كبيرة، وهي تكتفي بالنظرة التفاؤلية والسطحية، وأحياناً بالبحث في الطبقات الوسطى لمعتقدات كلّ

(1) إشارة إلى نظرية حزب «عمّال البناء» في إدارة الحكومة الإسلامية.

حضارة، فمن وجهة نظرها يجب عدم إغلاق باب التعامل مع العالم الخارجي عن طريق التشبّث بالأساليب المتطرّفة.

بيدَ أنّ هذه الرؤية غير صائبة قطعاً؛ لأننا إذا ألقينا نظرةً على طبيعة تعاطي مجتمعنا مع مظاهر التقنية والصراع الذي ينشب بين فينة وأُخرى، بين تلك الفئة الشفافة من عقائد المجتمع وبعض المظاهر الإباحية التي أهداها الغرب إلى المجتمعات الأُخرى، وعالجنا تلك التجاذبات بصورة صحيحة، نجد أنّه من غير الممكن عزل معتقدات مجتمع ما عن القسم الهدفي والسلوكي، له وجعل كل واحد منهما في دائرة مستقلة. وهذه الحقيقة لا تنحصر في المجتمع الإيراني المسلم، بل يمكن مشاهدة نوع من الصراعات الشديدة أحياناً بين الثقافة المادية لبعض المجتمعات الأُوروبية التي تعدّ جزءاً من الحضارة الغربية ومهداً لنشوئها وبين الثقافة الأميركية أيضاً، إلى درجة أن البعض يدعو إلى حظر البضائع الثقافية الأميركية! إن شدة وضعف الثقافة المادية في أوساط المجتمعات الغربية حقيقة لا غبار عليها، وهو ما يشكل أحد أسباب التوتّرات والصراعات المذكورة؛ لأنهم أيضاً لا يستطيعون هضم المراتب العليا من المادية من دون تمهيد ثقافيٍّ في مجتمعاتهم. وهذه الحقيقة تعكس مدى الاختلاط بين دوائر القيمة والإدراك والعلم وتقوّمها ببعضها البعض، ولا فرق في هذا المجال بين المجتمعات المادية وغير المادية أيضاً؛ فعلى الرغم من أنّ طبيعة النظرة إلى الله والإنسان والطبيعة متفاوتة، فإنّ الجميع يُرجع أساس سلوكه إلى معتقداته ودوافعه الاجتماعية، ولا يستطيع إنكار وجود ذلك الأساس في بناء العلم والتقنية. ولقد أضحت الطوباوية والتطرّف والأُصولية والإرهاب والمفاهيم التي على غرار ذلك، تقف على رأس خطابات المحافل الغربية وأجهزتها الإعلامية الكبرى، فهؤلاء يرغبون

بإخراج خصمهم اللدود (الإسلام الأصيل) من ساحة المعركة؛ لكن من يصدّق أن الحضارة الغربية التي تتخذ من التعدديّة والليبرالية والديمقراطية والحريّة وحقوق الإنسان تُرساً لها، لا تعدّ أكثر الحضارات في الكون طوباويةً وتطرّفاً على مرّ التاريخ البشري؟ فما يبديه روّاد القدرة والعلم والثروة في الحضارة المادية من تطرّف وحميّة ربما لا يصدر من معظم شعوب ما يُسمّى بالعالم الثالث الذين ما زال يفصلهم بون شاسع عن مداخل الحضارة الكبرى.

عجز هذه النظرية عن صياغة نمط لتحليل الحوادث الاجتماعية

بالنظر إلى ما تقدّم، كيف يُعقل أنّه يمكن عزل العقيدة عن سواها من الدوائر الأُخرى، فتعمل عمل الجمرك الثقافي في تصنيف البضائع التكنولوجية والعلمية المستوردة، حيث تعتبر بعضها مناسباً للمجتمع الإسلامي وبعضها الآخر غير مناسب، وتحول دون ورودها إليه؟ إنّ الإيمان بتقسيم المنتجات الثقافية وغير الثقافية للمجتمع إلى مرغوب فيها ومرغوب عنها، وكونها تقبل التطبيق في المجتمع الإسلامي أو لا تقبله، هو تأييد لمدّعى النظرية الراجحة، وتأكيد على أن النظرية الثالثة تقبل بنحو ما يدخل الدافع في العقيدة وتأثير العقيدة على السلوك؛ إلاّ أنها ـ بفعل وجود أسباب أهمها عجزها عن صياغة نمط فاعل للإدارة وعدم قدرتها على ردم تلك الهوّة ـ تروم تقليص دائرة التأثير المباشر والواسع للقِيَم على الإدراك والعلم، ومن الجليّ أن هذا يمثّل تعاطياً سياسياً بحتاً مع موضوع ثقافيٍّ صرف.

ومن الأسباب الأُخرى التي أفرزت هذا اللون من التعاطي، القلق الذي يساور أتباع هذه النظرية باعتبارهم مدراء من الطراز الأول في

المجتمع الإسلامي، إذ طالما يلومهم زعماء الحضارة الغربية على أنّه لو كانت تلك الحضارة والقوانين الحاكمة عليها فاسدة وباطلة، فبوصفكم دولةً إسلاميةً كيف تسمحون لأنفسكم بالاستفادة من منتجاتنا العلمية[1]؟ أوَ يولد من الأم السقيمة المصابة بداء خطير ومعد غير مولود عليل؟

لقد دفع هذا السؤال المنصف والسمج في آن واحد بأتباع هذه النظرية إلى الدفاع عن فكرة التصالح بين الدين والحداثة مع الإصرار والتأكيد على مبادئ الثورة الإسلامية من أجل توجيه الاستفادة من منتوجات تلك الديار، في حين أن هذا النوع من الصلح يؤول في نهاية المطاف إلى رفع اليد عن تلك المبادئ الحقّة؛ ذلك أن الحضارة الغربية ولدت في إطار بنية جاهزة ومحدّدة، أما الطرف المقابل فما زال يقف عاجزاً أمام تعريف أوّل مفاهيمه البنيوية. وفي هذه الحالة، هل يُعدّ من الهراء توقع انحلال مثل هذا النظام في الحضارة المادية؟

الذهول عن التناقض الموجود بين أُسس الدين والحداثة

قلّما يلتفت أنصار هذه النظرية إلى مبنى وأساس الحداثة الذي يتقوّم بالانتفاع الماديّ من جهة، والتنازع بين أفراد المجتمع الإنساني حول استثمار الطبيعة والتلذّذ بها بأقصى المديات من جهة أُخرى؛ غير أن ما يُلحظ في الإعلام القوي للحداثة هو التبشير بالرفاه والاستقرار والتلذّذ والانتفاع، ما أوقع أتباع النظرية المبحوث عنها في ورطة الجهل والإغواء. ولا شك في أن السقف المحدود من الثروات الطبيعية الذي

---

(1) إشارة إلى الموقف الذي اتخذه برجينسكي في جنيف ضد إيران في العقد الأول من عمر الثورة الإسلامية بشأن استفادتها من التكنولوجيا الغربية.

يمكّن الإنسان من استغلال الطبيعة من جهة، والطمع والحسد الاجتماعي الممنهج الذي أفرزه الفكر الماديّ والذي يحضّ الإنسان في كل لحظة على تملّك مزيد من الثروات من أجل إقناع روحه التي لا تعرف الشبع من جهة أُخرى، أدّيا إلى سيطرة لون من النزاع الجامح على المجتمعات البشرية، واعتبار القدرة المعيار الوحيد لاستغلال تلك الثروات المحدودة استغلالاً أمثل في ضوء نظريات كنظرية «الداروينية الاجتماعية»، واقتفاء أفكار علماء كـ «نيتشه» وغيره. ولا ريب في أن الأقوى وفقاً لمبنى الحداثة هو المنعّم والعزيز والمنتفع أكثر من غيره، والأضعف يُحكم عليه بالاستعباد والذل والهوان. هذا هو المنطق السائد على الحداثة، لكنه قد يقدّم إلى الآخرين بشكل منمّق ومزوّق بألفاظ مستقاة من الفلسفة الغربية؛ هذا وقد أثبت دعاة الصلح بين الدين والحداثة عملياً أنّهم من خيرة مخاطبي هذا النداء وهذه النظرية الغربية.

مما لا شكّ فيه أنّ قليلاً من التأمل وإعادة قراءة ميثاق الحداثة بإنصاف يميط اللثام عن حقيقة أن الحداثة منشأ للنزاع والتفرقة أكثر من كونها منشأً للتعامل والوحدة، وإذا ما استطاعت لمّ شمل أهل الدنيا لوقت محدود فمردّ هذه الوحدة المرحلية إلى الرغبة في تقسيم الغنائم غير المشروعة في هذه الحرب غير المتكافئة. أما المنظّرون الغربيون الذين كانوا إلى الأمس القريب ينادون بشعار «الانتفاع للجميع»، فقد أدركوا اليوم خطأهم، وأيقنوا أن المحدود لا يمكنه أن يصبح مبنىً جيداً للوحدة، حيث إنّ التحديد المصحوب بالطمع والجشع منشأ للتنازع دائماً، وحينئذٍ لن ينتفع الجميع بصورة متساوية؛ من هنا عمدت الحداثة بذكاء إلى تغيير شعار «الانتفاع للجميع» إلى «الانتفاع بقدر العلم»، وبما أنها تنفرد بالاستحواذ على نمط ابتكار العلم تربّعت على عرش القدرة

والثروة أيضاً، وهذا هو معنى قول بيكن الغامض: «القدرة هي العلم».
وعندئذٍ كيف يمكن التحدّث عن التصالح بين الدين وهو دعامة للوحدة والتفاهم، وبين الحداثة وهي ركيزة للتنازع والاختلاف؟ كيف يتسنّى الجمع بين مذهبين ذوي مبنيين متضادين؟ ما هو المبنى الشامل الذي بوسعه توجيه هذا التناقض؟ ألم يدفع ذلك زعماء الحضارة الغربية اليوم إلى التحدّث عن لزوم التفاوت في الانتفاع بين «الشمال الغني» و «الجنوب الفقير»، والقيام بترسيم الحدود بتقسيم الشعوب إلى العالم الأول والثاني والثالث في سبيل تحديد مستوى الانتفاع من الطبيعة؟ أوَ لم يفضِ قبول فكرة حقّ استهلاك البضائع بشكل طبقيٍّ، باعتبارها مبدأً في نظام الحداثة المذكور، إلى تقسيم المجتمعات على أساس ذلك إلى منتج قويٍّ ومستهلك ضعيف؟ أمن المستبعد بحق الحضارة المادية في حالة الضرورة، المبادرة إلى استخدام لغة القوة والسلاح لفرض مبادئها الدنيوية على المجتمعات الأُخرى، بل ـ إذا اقتضت الضرورة ـ انتهاك الاتفاقيات المبرمة كافة لحفظ سيادتها التاريخية ضمن الدائرة المغلقة الداعية إلى «إنتاج أكبر من أجل استهلاك أكبر»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما المصلحة أو الضرورة التي تكمن في الحديث عن التصالح بين ظاهرة الحداثة والدين وهما متقاطعان تماماً؟

إنّ عدم تقديم أجوبة صحيحة وصريحة للتساؤلات المذكورة حدا بأتباع هذه النظرية إلى التمسّك بالقشر السطحي من الدين، والغفلة أو التغافل عن الأُسس الحاكمة على الدين والحداثة، وبالتالي الاستفادة من الأحكام الإلهية كأداة للتوفيق بين هذين المبنيين المتضادّين، وتأييد سيادة الثروة في المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا الأساس، صحيح أن الرأسمالية ضرورة لا محيد عنها في المجتمعات الحداثوية، فرجالاتها

يتحدثون بصراحة عن ذلك؛ إلاّ أنّه من غير اللاّئق توظيف الأحكام الإلهيّة في جهة معاكسة تماماً للتوجّه السائد في المجتمع المتديّن الطامح إلى جعل العدالة الاجتماعية محوراً لتعاملاته. ورغم أن الرأسمالية لم تُقوعَد بعد في المجتمع الإيراني المسلم باعتباره أول أدعياء إحياء الحضارة الإلهية، لكن ألا يسعى التوجّه الأساسي لبرامج التنمية المتوالية إلى تحقيق هذا الهدف؟ وفي إطار ذلك، يغدو من الضروري جداً استغلال أدوات من قبيل: المصرف، البورصة، الشراكة، الخصخصة و . . . بتعاريف وبنى عصرية ومادية تماماً، بغية أن توصل المجتمع إلى السوق الحرّة بأسرع ما يمكن، حيث تعتبر منطقةً حرّةً للأثرياء فقط، وأما الأكثرية المفتقرة إلى الثروة فعليها أن تقتنع بمواصلة عيشها في العزلة، وتقبع في زاوية من زوايا الحداثة. ومن الطبيعي أن سياسة الخصخصة وما شاكلها يجب أن تصاغ بطريقة تستطيع معها توجيه الإمكانات العامة والحكومية باتجاه القطاع الخاص وفقاً لمحورية الثروة؛ وإلاّ أثيرت تساؤلات من قبيل: أين يكمن الدور الحقيقي للقطاع الخاص بصفته المحرّك لاقتصاد المجتمع؟ ولمَ حُصر في زاوية ضيقة وظلّ قابعاً في الهامش؟

التفاوت الماهَوي بين الإستاطيقا الإلهيّة والإلحاديّة

إنّ استمرار هذا المنحى يعمل على إحداث تغيير في الذوق الإجتماعي والإستاطيقا العامة شيئاً فشيئاً، ويوحي إلى أذهان كلّ فرد من أفراد المجتمع دائماً بالتساؤل: ما هي رغباتي، وما مدى قدرتي على تحقيقها؟ هذا هو مبنى الحداثة الذي يلج بالتدريج إلى دائرة الفكر والدافع بلسان عذب وبسيط ليبلور في نهاية المطاف سلوكاً مغايراً. لقد استفاد نظام الثروة وباستمرار من تجربة أنّه لا يمكن التحدّث عن نجاحه

في المجتمعات القريبة والغريبة إلاّ إذا أمكن فهم المواطنين لشعار «حاجة غير محدودة وإشباع محدود»؛ ذلك أنّه في هذه الحالة فقط يمكن تشغيل محرّك الرأسمالية والدفاع عن الدائرة المغلقة الداعية إلى إنتاج وتوزيع واستهلاك أكبر من أجل رفاهية أكثر، وذلك من خلال الاستفادة من تغيير الذوق الاجتماعي، ودفع الناس إلى مزيد من الإشباع في سبيل تلبية مزيد من المتطلّبات. فأُولئك أدركوا جيداً أنّه بغية تغيير السلوك الاجتماعي بهدف الإسراع بالعمل لابدّ من تعزيز الدافع الاجتماعي، ولا يتسنّى ذلك إلا بتحريض المجتمع على إشباع أكبر، ثمّ إنه لا يمكن تعزيز هذا الشعور إلا إذا شعر الفرد بأنّ كفة احتياجاته أثقل من كفة إشباعه بكثير. ومن البديهي أنّه لا مفرّ للإنسان المحبوس في دائرة الطمع والحسد الاجتماعي سوى بمضاعفة الجهود وزيادة الإنتاج والاستهلاك؛ وبما أنّه تمّ في النمط الرأسمالي تحديد مخرج معتمد للأرباح الرئيسية لتلك الجهود، لا يساور صنّاع القرار في النظام الرأسمالي أيّ شكٍّ في أن الرابح الأساسي في هذا الإطار هو الأقليّة التي تعيش على مصادرة جهود الآخرين.

تركيب البسالة الثوريّة مع الإستهلاكيّة من نتائج سيادة هذه النظريّة

في هذا السياق لا ينبغي تجاهل نقطة هامة هي: إن أراد النمط الرأسمالي الامتزاج بالتوجهات الدينية الطاهرة في دولة ثورية، سيفرض على المجتمع هناك خسائر جسيمةً أكثر دماراً مما أفرزته سلطة الثروة في الدول الليبرالية؛ فعلى سبيل المثال لا يصح تحليل الخبراء لظاهرة سلبية كالتضخم في مجتمع ثوريٍّ كالمجتمع الإيراني إذا ما قُصر ذلك على الصلة بين دخل الأُسرة ومصارفها؛ إذ لا يمكن اعتبار مثل هذا التحليل

تحليلاً تاماً. فهل يصحّ إرجاع أسباب التحدّيات والإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية في ما يتعلّق بهذه العقلية القيمة إلى نمط غير مألوف من الإقتصاد الربوي في مثل هذا المجتمع الذي قضى أفراده عمراً في الكفاح والجهاد حتى صاروا يتمتّعون بالبسالة الثورية؟

ولمزيد من الإيضاح نقول: بعد سيادة هذا النمط تمكّن نظام الخبرة في البلاد من جرّ البسالة الثورية للشعب إلى حيّز الاستهلاك، وبعد طرح شعار «العدالة الاجتماعية»، وتقديم تعريف ناقص له، منح كل فرد من أفراد الشعب الإيراني حق الاستهلاك الأكبر؛ بينما لم يؤيّد الإسراف والطمع والحسد والعقلية الاجتماعية التي لا تعرف الشبع، ولا يمكن انتظار حصول إشباع كامل من نمط ناقص كالرأسمالية. والنتيجة تجسّد شعار «مجتمع توحيدي غير طبقي» وأمثاله بصورة خارجة عن نطاق التحكّم في سياق تضخّم شديد، أو بطالة مكشوفة أو مستورة، أو انخفاض قيمة العملة الوطنية، أو حبّ الراحة، أو الوصولية الجسورة أو ...؛ وعليه بدل أن يصرف المجتمع طاقته وقدرته الثورية في طريق تنميته الاجتماعية يصرفها في مجال توسيع دائرة استهلاك البضائع، خاصةً المنتجات الأجنبية، وفي هذه الحالة لا ينبغي الإعراب عن الدهشة والاستغراب حيال اتّساع نطاق التهريب للبضائع وما شاكل ذلك في مثل هذا المجتمع؛ ذلك أن النمط الحاكم يقتضي مثل هذه الأُمور.

وحينما يرتفع مستوى التوقّعات عموماً، من البديهي أن الدولة سوف تعجز عن تلبية حاجات الروح المتعطشة مهما رفعت من مستوى الدخل للمجتمع؛ ذلك أن شرائحه كافة أفراد ـ حتى الشرائح المتوسطة والفقيرة أيضاً ـ تعلّمت أن التملّك حقّ لها، وهذا الحق عبارة عن تعهد حكومة

النظام الإسلامي مقابل رعاياها، فينبغي عليها الوفاء وإن كلّفها الاستقراض من الداخل أو الخارج، كما لا يوجد فارق كبير بين مستوى التوقّع لدى المتعلّم والثري من جهة، والجاهل والفقير من جهة أُخرى، في مثل هذا المجتمع الناتج من المزج بين نمط إجتماعي ـ إقتصادي غير مألوف، ونمط ثوريٍّ مألوف؛ فكلاهما ينظران إلى الحياة بعين واحدة، ويستويان في مستوى التوقعات؛ إلا أن الأكثرية الفقيرة أو المتوسطة التي تقع دائماً تحت مطرقة الدعايات التجارية لوسائل الإعلام، ومنها وسائل الإعلام التابعة للنظام الإسلامي، فبما أنّها تشعر بعدم القدرة على بلوغ ذلك المستوى من الترف، إما أن تصاب بالإحباط واليأس وخيبة الأمل في بعض الموارد، وإما أن تنتفض على الحكومة اعتماداً على معنوياتها العالية والجسارة التي تتمتّع بها في أغلب الموارد. وما تصاعد وتيرة القلاقل الاجتماعية في جمهورية إيران الإسلامية في غضون العقد الأخير إلاّ شاهد قويّ على هذا المدّعى، ومواصلة هذه المسيرة مع حكومة نمط الثروة سيضع المسؤولين وجميع أفراد المجتمع أمام أيام عصيبة، حيث ستتوفّر بذلك الأرضية المناسبة لقنوطهم من جراء تطبيق الإدارة القوية للدين في المجتمع.

ومما لا شكّ فيه أنّه لو تمّ ترشيد البسالة الثورية للشعب في مستهلّ ولادة الثورة الإسلامية صوب الإنتاج بدل الاستهلاك لما بلغت المشاكل الاجتماعية الفادحة إلى هذا الحدّ أبداً. ولئن شاهدنا أن معظم الدول الرأسمالية اليوم استطاعت إحكام سيطرتها على التضخم والحدّ من انهيار العملة وانخفاض قيمتها، فينبغي أن يُعزى ذلك إلى إدارة حكامها لعجلة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وكذلك القيادة الممنهجة والمتناسبة لنظامي الحاجة والإشباع الاجتماعي؛ ورغم أن التوجّه الكلّي الحاكم

على تلك المجتمعات مصحوب بنسبة عالية من الطمع والحسد الاجتماعي، إلاّ أن مسؤوليها بإشرافهم قلّلوا من احتمال بروز ثورة إجتماعية إلى أدنى المستويات. ومع أن الدعايات للسلع الإستهلاكية هناك جارية على قدم وساق وبصورة مذهلة، غير أن هناك استراتيجيةً راسخةً مبتنيةً على زيادة مستوى الإنتاج، والتحكّم بنظام التوزيع، وترشيد مستوى الاستهلاك باستمرار؛ فمتى ما استشعر وجود ثورات اجتماعية في طور التكوين تُطوّق تلك المشاعر الاجتماعية الجياشة عبر نفوذ مؤسسات المجتمع المدني كالأحزاب والمجالس البلدية والاتحادات العمالية و . . . ؛ وبما أن أغلب تلك المؤسسات تخضع لنفوذ الأثرياء، لذا فهي تدعو أعضاءها ومخاطَبيها إلى الصبر والقناعة مقابل الحصول على امتيازات سياسية وثقافية واقتصادية؛ فالأقلية المتموّلة استطاعت بانتهاجها لتلك الأساليب إقناع الأكثرية المحرومة بضرورة الإكتفاء بنزر يسير من الحاجة والتوقّع؛ لأنّ سنّة التاريخ قائمة على أن الأغنياء يتحكّمون بمقدرات المجتمع دائماً، فيما يكتسب الآخرون القدرة على العيش والعمل في ظلّهم. ومن دواعي الأسف أن هذه السفسطة قد بلغت مرحلة التفاهم الاجتماعي على نطاق واسع في الدول الغربية، أما في إيران وأمثالها فغالباً ما يُصبّ الاهتمام على بُعد زيادة الاستهلاك الاجتماعي، ويهمل بُعد الإنتاج المناسب لمستويَي الحاجة والإشباع الاجتماعي. لكن لا ينبغي الإنتظار من الخزّاف مثلاً بعد نسيانه لتقنيته التقليدية ألاّ يتناول الماء من الثلاجات المصنوعة في الخارج، ولا يعتبر ذلك مدعاةً لمباهاته وافتخاره، ولنا أن نتساءل: في هذه الأجواء التي اختلطت فيها المباني والأنماط غير المألوفة حتى ظهرت بصورة هرطقة خطيرة في نظام الخبرة في البلاد، ما مدى توقّعنا

من المواطنين ـ كالخزّاف المذكور مثلاً ـ في ألاّ يفكروا ويعمدوا إلى القناعة والإنتاج ـ وبالتالي ـ الشكر لله تعالى على ما لديهم والصبر على ما ليس لديهم؟

إبتكار العلم والتقنيّة معيار للفاعليّة والانتفاع

من نافل القول أنّ المجتمعات الغربية لا تسمح لأفرادها باستهلاك أكبر إلاّ إذا أثبتوا سلفاً حضوراً فاعلاً في مجال ابتكار علوم وتقنيات ومنتجات أكثر. فعلى سبيل المثال، هناك شخصان من كل ثلاثة أشخاص يابانيين يمتلكون هاتفاً نقالاً، فقد تحوّل النقال من بضاعة كمالية غالية إلى سلعة ضرورية ورخيصة الثمن، ومردّ ذلك إلى ازدياد مساهمة المواطنين اليابانيين في إنتاج تلك التقنية الوطنية. ومن البديهي في هذه الحالة أن تتصاعد الجرأة على الاستهلاك والقدرة على الإنتاج بصورة منسجمة، فلا تعترض المشاكل الاجتماعية سبيل المجتمع أو الحكومة؛ ذلك أن كل واحد من المواطنين اقتنع بالنظر إلى شأنه الاجتماعي والإنفاق بحسب قدرته الاستهلاكية قبل التأمل في نوع وقيمة البضاعة المستهلكة؛ ومن هنا يتسنّى لنظام الإدارة في البلاد السيطرة على الظواهر الاجتماعية نحو الرشوة والاختلاس وسائر موارد سوء الاستفادة الأُخرى، والحيلولة دون بروز هذه المعضلات بشكل تراجيديا إجتماعية.

لكن، لو أخضعت دول ما يسمّى بالعالم الثالث مواطنيها إلى القصف الإعلامي الكثيف من دون أن تحتلّ مكانةً مناسبةً في ابتكار التقنية، فذلك بمثابة الانتحار السياسي لها. لذا، فإن المجتمع الذي ينال مرتبةً مرموقةً في ابتكار العلم والتقنية على الصعيد العالمي، ويبادر إلى إنتاج فلسفة ومنطق وعلم خاصٍّ وفق ما تتطلبه موازينه وقيمه، سيتمكن

في نهاية المطاف من أن يصبح منتجاً جيداً وبالتالي مستهلكاً جيداً أيضاً، حيث تُلاحَظ اليوم تركيبة ناجحة في كل نظام منضبط استطاع الأخذ بزمام المبادرة في مجال زيادة الإنتاج والاستهلاك عبر صياغة نمط فاعل ومتناسب مع قيمه المادية؛ أما المجتمع الذي يصبو إلى سبر أغوار النمط الرأسمالي واختباره بصورة مطلقة، فسوف يعرّض الضمير العام لديه إلى مغالطة فادحة نظير العدالة الاجتماعية والحرية و . . . ، ومن ثمّ يمهّد الأرضية بنفسه لحصول انفجار اجتماعيٍّ. بناءً على ذلك، حتى لو أطلقت المجتمعات الفاشلة شعارات برّاقةً نحو «الحرية»، فطالما أنّها لا تمتلك نمط التنمية ستضطرّ إلى التحدّث عن زيادة «التنافس الحرّ» في قطاع إنتاج الثروة، وتبادل «المعلومات الحرّة» في حيّز ابتكار العلوم، وحضور «أحزاب حرّة» في مجال إنتاج السلطة؛ ومثل هذه الفكرة في النظام الإسلامي لا تؤدّي إلى إحياء الحضارة الإسلامية، وإنما تتسبّب في تشويه صورة الإسلام في دائرة الإدارة الاجتماعية.

هذه هي الصيغة التي انساقت وراءها النظرية الثالثة من الناحية النظرية والعملية، والتي لم نعِ تداعياتها وإفرازاتها السلبية في المجتمع بعد.

وإن كانت الجمهورية الإسلامية في إيران اليوم ترفع شعار «حوار الحضارات»، وتؤكّد ضرورته في عالمنا الراهن، فإنها تعلم جيداً أنَّ زعماء الحضارة الغالبة التي تُعرف اليوم باسم الحضارة الغربية يقفون في النقطة المقابلة لهذه الرؤية تماماً، ويعملون باستمرار على تغيير الظروف الموضوعية في العالم عن طريق التمهيد لصراع الحضارات، ويسعون للارتقاء بالضمير البشري بغية تطويعه لتحقيق أهدافهم. ولقد أدركت الحضارة المادية بشكل كامل أنّه يمكن تغيير المسار الثقافي للمجتمع

الهدف، والتأثير على قناعاته العقائدية والذهنية بشكل أحاديّ الجانب، وذلك من خلال تطوير الفاعلية الموضوعية؛ فلو اقتضت الضرورة أن يعمد أُولئك إلى حرمان المجتمع المذكور من شطر واسع من التكنولوجيا المادية ـ ولاسيما التقنية الحديثة ـ باللّجوء إلى القوة لما توانوا عن ذلك، خاصة وأن مثل هذا المجتمع ينصاع بسهولة إلى هذا الإجراء القسري؛ لأنه وافق مسبقاً في هذا الصراع اللاّمتكافي على لزوم كونه منقاداً ومنتقَداً لا منتقِداً كيما يبقى يقتات على فتات هذه المائدة. ولم تعد المجتمعات الطموحة ترى ضرورةً لتحقيق أهدافها في ضوء استحالة فكرية كهذه؛ لأنها ترى أن تلك الطموحات بعيدة المنال، ما دفعها إلى الاستسلام الكامل أمام فاعلية النمط المادي. ومن هنا، يمكن أن يقفز السؤال التالي إلى الأذهان: أوَ يمكن انتظار نتيجة أُخرى طويلة الأمد للنظام الإسلامي من طرح شعار «حوار الحضارات» عدا بعض الثمرات السياسية الآنيّة، في حين لم يُبلور إلى الآن نمط لإدارة المجتمع الإسلامي موضوعياً، ولا تلوح في الأُفق معالم التخلّص من التبعية المطلقة والتقنية المادية؟

النظرية الرابعة:
التوفيق بين الخبرة الدينية
والعلمية المصحوب بنوع من الإخبارية الحديثة

تمتاز هذه النظرية عن سابقاتها بتبنّيها نظرةً نقديةً حادةً للحضارة الغربية قياساً إلى النظريات المتقدّمة؛ إلاّ أن الروح الحاكمة عليها تميل إلى حدٍّ بعيد إلى الإخبارية العصرية. ورغم أن أتباع هذه النظرية يؤمنون بأن زعماء المجتمعات الغربية، بل جلّ أفراد تلك المجتمعات، غير

موحّدين حقيقيّين، فهم يصبّون جامّ غضبهم وأعنف انتقاداتهم على عقائدهم، لكنهم يمرّون على الموضوع مرور الكرام، ويتعاطون معه بنوع من المسالمة؛ فهؤلاء ـ في الحقيقة ـ يوجّهون انتقاداتهم إلى البُنى الفوقية غالباً، ويبدون عجزهم عن بحث أُسس الحضارة الغربية. وفيما تفصح هذه النظرية عن إشاعة شتّى ألوان الفسق والفجور في الديار الغربية، تخلص إلى أنّه لا ينبغي السير في هذا الطريق واعتباره آليةً معتمدةً في المجتمع الإسلامي؛ إلاّ أن أنصارها في نهاية المطاف لا يقدّمون حلاً بديلاً، ولا يصمّمون مبنىً جديداً يقبل التقعيد في المجتمع الإسلامي، وإنما يكتفون بالقول بلزوم توسيع إطار المعارف الدينية ليتخطى دائرة الفقه، وضرورة التطرّق إلى باقي العلوم الإسلامية بما يتناسب وشأنها.

تأكيد النظرية الرابعة على إنتاج أحكام أخلاقيّة وتوصيفيّة وتكليفيّة

تبذل هذه النظرية قصارى جهدها لدراسة وبحث دائرتي القِيَم والتوصيف المتّصلتين بالأخلاق والعقائد بالترتيب، فضلاً عن دائرة التكليف المتعلّقة بالفقه. وفي الحقيقة، يجب أن يكون هناك انسجام بين علوم الأخلاق والكلام والفقه لتؤدي إلى نتيجة واحدة، ويمكن استخراج الأحكام الأخلاقية والتوصيفية والتكليفية من مبنى واحد، ولا يخفى أن هذه النظرية تؤكّد في هذا المجال على البُعد الاجتماعي لهذه العلوم؛ وإلاّ فإنتاج واستنباط الأحكام الفردية في الدوائر الثلاث كانت موضع اهتمام العلماء منذ قرون، ويبدو أنها بلغت حدّ الإشباع في هذا الجانب. ومن أجل نيل الهدف المنشود، لجأت هذه النظرية إلى الطريقة المتداولة في

النظريات الأُخرى، فألّفت بين التعاليم الإسلامية والمعادلات الخبروية للخروج بتركيبة غير متّسقة؛ فلا ضير أن التوفيق بين النمط الديني والخبروي سيفرض نتائج غير منسجمة على نظام صناعة القرار في البلاد.

نقد النظرية الرابعة: المراهنة على الطريقة الإخبارية بهدف اجتناب تأويل كلام الوحي

رغم أنّ هذه النظرية عالجت زوايا هامةً من الإشكاليات الاجتماعية؛ إلاّ أنّ أهم خصوصياتها التي ميّزتها عن غيرها تتلخّص بطبيعة الطريقة التي اختارتها لبلوغ الأخلاق والكلام والفقه الاجتماعي، فهي تراهن بشكل رئيس على نوع من الأساليب الأخبارية؛ إذ أغلقت باب العقل متمسّكةً بظاهر الآيات والروايات فقط في سبيل تجنّب التأويل والاجتهاد[1]. وقد كان لهذا المسلك ظهور قوي في فترة من فترات التاريخ الإسلامي، وتصدّى لكل ما هو مستفاد من العقل، فكان له وقع كبير على العلوم الإسلامية، منها ما تجلّى في نوع انتخاب أتباع هذه النظرية، حيث عمدوا إلى استنباط الأحكام الأخلاقية والتوصيفيّة والتكليفيّة في البُعد الاجتماعي استناداً إلى صيغة غير منضبطة ولا مبرمجة.

ولا يخفى أنّ هذه الصيغة وكل أُسلوب لا يخضع لقاعدة محدّدة لن يكون مجدياً في أمر التفاهم والتقعيد؛ وعليه فالصيغة المذكورة لا تستطيع الارتقاء بمستوى الإستغلال الأمثل في استنباط الأحكام والقواعد الجديدة، وبالتالي فإنّ التمسّك بالأحكام والمفاهيم السابقة يظل مفروضاً على الخبير الديني أو العلمي بصفته سبيلاً إلزامياً. والأخباري يسير في

---

(1) لمزيد من المعلومات، أنظر الدرس التاسع من كتاب «الفقه التقليدي وصناعة النظم»، من منشورات مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية في قم، (1997).

الطريق نفسه؛ فبما أنّه يعجز عن صياغة وتأسيس منطق لابتكار العلم والمعادلة، لابدّ له من أن يذعن إلى التمسك بالظواهر الأولية والتنسك بالأحكام السابقة[1].

سلبيات النهج الأخباري

من أبرز سمات الفكر الأخباري الجمود والتحجّر ونبذ التحول والتعميم، وهذا الفكر يعجز بالضرورة عن تولّي مسؤولية تسرية الأحكام إلى الموضوعات الجديدة، وبالتالي فطريقتهم قد أثبتت فشلها في صناعة النمط وفي تفسير المفاهيم الدينية أيضاً؛ إذ لا معنى للزمان والمكان والظروف الموضوعية والتحوّلات الاجتماعية وما شاكل في قاموس الإخباريين. ومن البديهي أن التكهّن بالحوادث المستقبلية والتخطيط المسبق لمواجهتها أمر غير مقدور من وجهة نظر هذا النهج غير الفاعل؛ وفي المقابل أول ما يُفرض على هذا الفكر الانفعال إزاء إيجاد الحوادث بالاستفادة من الأساليب الفاعلة، وهذا نتيجة طبيعية لعدم الرجوع إلى قاعدة محدّدة والإنتقاء من المصادر الدينية من دون استخدام أداة اجتماعية مؤثّرة في فهم الأدلّة الشرعية. وفي هذه الحالة، لا يمكن التحدث عن تطوير الأداة في شكلها الاجتماعي أو القدرة على الجمع بين الأدلة في مقياس الموضوعات الحكومية للخروج بحصيلة مطمئنة في سياق الأحكام الأخلاقيّة والتوصيفيّة والتكليفيّة من أجل حلّ معضلات

(1) اشتهر عن الإخباريين أنهم كانوا يكتبون على كفن ولدهم لما يموت عبارة: «يشهد إبراهيم أن لا إله إلاّ الله»، حتى لو لم يكن اسم هذا الولد إبراهيم! فكانوا يتمسكون بظواهر الآيات والروايات إلى هذه الدرجة، حيث إنّ الإمام الصادق(ع) كتب تلك العبارة على كفن ولده إبراهيم لما وافته المنية، فقالوا: يجب علينا كتابة نصّ هذه العبارة على كفن أبنائنا.

المجتمع. وإن طغت هذه الفكرة أحياناً على الكتب الإسلامية والكتابات في باب الإدارة الإسلامية والإقتصاد الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والطبّ الإسلامي و . . . ، فيُتوقع منها القيام بعملين محدّدين هما:

الأول: التبويب الموضوعي البسيط، بحيث تُؤخذ التشابهات الكلّية من الموضوعات المبحوث عنها ـ كالمدير والإدارة والتدابير و . . . ـ ثمّ تُدرج في حقول خاصة.

وعندما يروم الباحث أو الخبير التطرّق إلى تحليل الواقع الاجتماعي اعتماداً على هذه الطريقة فما عليه إلا الاكتفاء بذكر العنوان الدقيق من القرآن والسنّة، ففي موردنا مثلاً يذكركم مرّةً وردت هذه المفردات في المصادر الشرعية وبأيّ معنى؟ وبما أنّ هذا المعنى تحصّل على أساس الرؤية الإخبارية فلا ينفعنا الاعتماد عليه أكثر من اتضاح مفهوم تلك المفردة في زمن نزول الآية أو صدور الرواية. وبعبارة أوضح: أُولئك يعجزون عن إقامة ارتباط عميق ودقيق بين المفهوم السابق في زمن الخطاب وبين المعنى المصطلح والمتداول في زمننا، حيث مرّت الأدبيات الدينية والعلمية بمراحل مختلفة من التطوّر؛ ولا شك في أن الادّعاء السابق المبني على أن هذه الرؤية يفتقر إلى القدرة على تعميم المفاهيم ناظرة إلى هذا المعنى تحديداً.

أما المفاهيم المحدّدة في هذه النظرية فتُفسّر في أُطر ضيقة جداً لا يُتبادر منها إلى الأذهان إلاّ المعاني القديمة. وعليه، أفيمكن انتظار تأهيل السلوك الاجتماعي للشعوب استناداً إلى هذا التعاطي المحدود باللفظ والمعنى؟ أوَ يمكن تأمل تأسيس نظام لتحليل وتشريح السلوك الاجتماعي وفقاً لهذا الفكر الضيّق؟ وفي هذه الحالة، لا فرق بين كون

الموضوع المبحوث ذا صبغة إقتصادية أو إدارية أو طبية أو . . . ، بل لا فرق في كونه في باب العلم أو الدين أيضاً، فتمام البحث ينصبّ على طبيعة هذا النهج ومدى فاعليته، ولا شك في أنه ليس بوسع هذه الأساليب وأمثالها أن تصبح ركيزةً معتمدةً لصياغة المفاهيم وتحليل الظواهر وتصميم البرامج.

الثاني: بيان أجزاء الكلّي بصورة مستقلّة ومنفصلة عن بعضها البعض، فتعمد هذه الرؤية إلى تشريح الظواهر الاجتماعية نحو التضخّم أو المصرف أو غيرها، وتقسيمها إلى أجزاء ومفردات قابلة للفهم في الأدبيات الدينية، ثمّ تنبري إلى استنتاج وبيان الحكم الكلّي من خلال تطبيق الأحكام الموجودة عليها.

إنّ هذه الفاعلية ناجعة إلى حدٍّ ما، غير أنها غير مجدية قطعاً لعلاج الأمراض الاجتماعية المزمنة والمستعصية؛ فصحيح أن فصل النِسب عن بعضها البعض أُسلوب رائج في جميع النظريات الأربع المذكورة، لكن لا ينبغي انتظار تسليط الضوء على الموضوع المبحوث الذي هو بمثابة كلّي واقعي عبر تقطيعه إلى أجزاء صغيرة وتطبيق الحكم الشرعي على كل جزء منفرداً عن الآخر؛ ذلك أن الكلّي كأجزائه عبارة عن وحدة تركيبية مستقلة ومرتبطة ومتقوّمة وذي شخصية متوائمة مع فاعلية العوامل الداخلية والخارجية، وبالتالي يتعذّر استخراج الهوية الكليّة واستنباط الحكم الشرعي المتّصل بها. لكن هذه المعضلة تبرز كإشكالية كبيرة حينما يخلو الشرع المقدّس من حكم محدّد لبعض الأجزاء، ما يدفع بالفقيه الديني إلى التمسك بالعمومات والإطلاقات الموجودة نحو «عدم المخالفة القطعية».

وطالما لم تُلحظ مركزية النظام وأُسسه، وكان من المقرّر تحديد هوية الكلّي بالنظر إلى أجزائه (باعتبارها عوامل داخلية) من خلال الاستفادة من نمط مستورد وغير فاعل، وعدم الالتفات إلى العوامل الخارجية، مع عدم وضوح الحكم الواقعي لكل جزء من الأجزاء، أوَ يقبل العقل السليم أن الحكم النهائي للظاهرة ككل مطابق للواقع؟ إنّ الخطأ الأساسي في آلية التطبيق ـ كما لمسنا ذلك في هذه النظرية والنظريات السابقة أيضاً ـ يفضي في النهاية إلى بروز الوهم والتخيّل في النتيجة، وصيرورة المنهج منهجاً التقاطياً، ويسفر عن هبوط مستوى الأحكام الإلهية إلى أداة لإمضاء القواعد المادية.

سيادة النفاق الاجتماعي حصيلة الدمج بين التخصّص العلماني والتخصص الديني

من الطبيعي أنّ أول سؤال يتبادر إلى الأذهان في هذه الحالة يخصّ الفلسفة الوجودية للأحكام الإلهية، فهل المجتمع بحاجة إلى هذه الأحكام أساساً؟ ألا ينبغي للأحكام الإسلامية أن تُكرّس لتوحيد وتنسيق نظام إدارة المجتمع؟ وما لم يُردّ على كل من هذين السؤالين يمسي التقليد الأعمى لمظاهر الثقافة الأجنبية ضرورةً لابدّ منها، ويوصد باب قيادة المجتمع وبناء حضارة حديثة. وعلى الرغم من توجيه هذه النظرية نقداً سطحياً للمظاهر المادية البارزة، بيد أنها تفتقر إلى العمق اللاّزم لسبر أغوار الحداثة، وفي الوقت ذاته ينجم عن التبويب السطحي للموضوعات الذي يلقى تأكيداً من هذه النظرية إدراك أفضل لمعنى اللغات لا أكثر. وفي الحقيقة، فإنّ تفكيك الأجزاء الداخلية لمفردة ما في ضوء هذا المنهج يجعلها تنقسم إلى قائمة قصيرة أو طويلة من المواضيع الفرعية، حيث

يلاحظ إزاءها معانٍ غير مترابطة مع بعضها البعض، لكنّ حكمها يُبيَّن إن كان قد ورد في الآيات والروايات بصورة صريحة.

وبهذه التفاصيل، كان من المقرّر صدور الحكم النهائي لهذه الظاهرة باعتباره الدواء الناجع لتسوية الإشكاليات الاجتماعية، فبفعل سيادة النمط غير الديني على النمط الديني في الإدارة الموضوعية، يبقى الفقيه المختصّ يستنجد بالنمط المادي المذكور، ومع قطع النظر عن طبيعة الحكم الشرعي لتلك الظاهرة يدعو إلى المعادلة نفسها التي ازدانت بثوب الدين باعتبارها معادلةً جديدةً. وبتلفيق هذا الضرب من المعادلات الإلتقاطية التي تبعث على ترويج النفاق الاجتماعي، وتوسيع الهوّة بين الدائرة النظرية والعملية، تولد علوم جديدة توصف بـ «الإسلامية» رويداً رويداً؛ لكن من يصدّق أن المعادلات المستقاة من مبنىً ماديٍّ قد تصطبغ بالصبغة المادية إلى حدٍّ ما معادلات إلهية حقاً ؟! إنّ هذه النظرية التي احتلت مساحةً واسعةً من أفكار الخبراء والمنظرين في العقود الثلاثة الأخيرة رسمت نوعاً خاصاً من الاستراتيجية والتكتيك والتكنيك على صعيد القضايا الاجتماعية؛ وبهذا جعلت الغموض يكتنف مراهنة هؤلاء على الدين، واحتجاجهم بالشرع، وتقعيدهم للمذهب، وتفاهمهم مع الآخرين؛ ومن هنا سادت ثقافة الاستهلاك المادي بدلاً عن ثقافة التوحيد الديني على صيغة تحديد الاستراتيجية ووضع السياسة ورسم البرامج، ما أصاب المجتمع بنوع من الانفعال والإحباط.

الغفلة عن اختلاف الأُسلوب الخطابي عن أُسلوب إنتاج البرامج

وشأن المنبر والخطابة رفيع ومحترم في موضعه؛ لكن لا ينبغي الاستفادة من البيان والأُسلوب الخطابي في مقام صياغة النمط وإنتاج

المعادلة، حيث إنّ فائدة الخطابة تكمن في تهييج القلوب وإثارة المشاعر الاجتماعية، وهي غالباً ما تقصر نظرها على العوامل الداخلية، وتؤمن بالغنى عن العوامل الخارجية؛ أما شأن الاستدلال والبرهان فينصبّ على ترشيد الأفكار وحضّ النظام الفكري ما يحتّم عليه التمسك بإجراء موازنة بين الداخل والخارج، وتقديم تصوير جامع لـ «الكلي» على أساس نمط فاعل. وهذه النظرية تسعى للخلط بين مبنيين متفاوتين ذَوي فاعليتين مختلفتين، وذلك في سياق التوفيق بين الخبرة الدينية والمادية؛ غير أن ذلك لا يعني أن نمط الخبرة الدينية غريب عن الاستدلال والبرهان، أو أن نمط الخبرة المادية لا يستفيد من الخطابة والجدل في الموضع المناسب، فالنكتة الأساسية هي تغاير بل تناقض القبليّات والمبادئ السائدة في كل نمط.

ولا يخفى أنّه في حالة المزج بين الخطابة المهيّجة والمنطق المنتج للبرامج تحصل قوة فائقة في بُعد الدافع والفكر، لا ضير أنها ستُحدث تحوّلاً عظيماً في السلوك الاجتماعي والسنن والآداب المتداولة؛ فلا شك في أن الحديث عن الظلم والاستكبار بلغة الخطابة يستقطب كثيراً من المخاطبين، ويستهوي قلوب الكثير ويلهب المشاعر الجيّاشة ضد الظلم والجور، لكنه غير كاف ما لم يتمّ وفق برنامج منظّم على الصُعُد السياسية والثقافية والاقتصادية، فالتراجع الحاصل في معظم شعارات الثورة الإسلامية مردّه إلى هذا النقص الهامّ في بنية التخطيط في البلاد؛ إذ إن اكتفاء بعض كبار المسؤولين في البلاد بإيجاد دوافع اجتماعية من دون تقديم برنامج عمليٍّ مدروس لبلوغ تلك الأهداف السامية المتوخّاة لن يجني ثماراً سوى تبديد الطاقات والإصابة بالقنوط، والخروج من هذه الدائرة يستلزم وضع برنامج موضوعيٍّ مناسب على أساس منطق

فاعل في مجال إدارة التنمية الاجتماعية، ولا يمكن الركون إلى أن العدو يمنح عناصره وقتاً كافياً دائماً لمواصلة شعاراتهم الجوفاء والمفتقرة إلى برنامج عمليٍّ.

لا بدّ من الامتناع بأنّ الفرص الذهبية تمرّ مرّ السحاب، وما دمنا نراهن على بنية الخبرة المستعارة فإنّ الاغترار بالقدرة على خلق الاندفاع الاجتماعي لا يُنتج سوى انتظار الارتواء من السراب؛ فالعدو يستهدف كيان النظام الإسلامي كل لحظة بخطط جديدة ومتينة، ولقد أثبت نمط إنتاجه للبرامج أنّه قادر على التأقلم مع الظروف الجديدة والطارئة. وعلى الرغم من أن المكر الإلهي هو الغالب، وأنّ الموحّدين هم المفلحون في نهاية المطاف؛ إلاّ أنّ الله جلّ وعلا لم يعد المؤمنين بالنصر من دون التمسك بالعقل التوحيدي؛ لأنّ تعطيل العقل المتعبّد، والاعتصام بحبل الغير، والمراهنة على الشعارات البرّاقة ليس بقادر على تحقيق أمنيات وطموحات وتطلّعات المجتمع أبداً.

ملاحظات حول النظريّات الأربع

اللافت أنّ كلّ الملاحظات الآنفة حول النظريات الأربع تشترك في نقطة واحدة هي: أن كل واحدة من النظريات المذكورة وضعت على محكّ التجربة في أحد المجتمعات لبضع سنين، لكن لا يمكن انتظار تحقيق معجزة صناعة الحضارة من أيٍّ منها. ولا ريب في أن لكلٍّ منها فاعليةً نسبيةً في زمنها تتناسب مع مدى إدراكها للحقائق الداخلية والخارجية، إلا أن أياً منها لا تمتلك مؤهلاّت الخروج عن مرحلة الانتقال. نعم، قد يصح أن يطلق على أيٍّ منها اسم الآليّة المناسبة لمرحلة الانتقال والتلفيق، لكن لا يمكن الرهان على إحداها كنظرية

صانعة للحضارة قطّ. ولا يجوز هذا التفاؤل إلاّ إذا رسمت كل واحدة منها مرحلة الانتقال ضمن سياق نظرية محدّدة؛ وإلاّ كان التعبير بالآلية المناسبة لمرحلة الانتقال أيضاً أقرب إلى المجاملة السياسية من الحقيقة الفلسفيّة والعلميّة.

الفاعليّة ملاك قبول ومشروعيّة النظام الاجتماعي

ربما يؤمن عدد من المنظّرين بأن هذه الآليات وإن لم تكن هي الحلول النهائية، فعلى الأقل يستفاد منها في عدم تعطيل الإدارة الموضوعية للمجتمع من جهة، وخداع العدو بذلك من جهة أُخرى، وفي كلا الشقين لا ينشب صراع بين بعض أقسام إدارة التنمية! وعلى هذا الأساس، يُضلّل العدو في مجال تصعيد وتيرة نزاعه الرامي إلى القضاء على النظام الإسلامي، فيُفسح المجال أمام عناصرنا الفاعلة لصياغة نمط أكثر فاعلية في الإدارة الموضوعية.

ومع أن هذه الفكرة جديرة بالتأمل؛ إلاّ أنّه لا ينبغي تناسي أن العالم اليوم يُرجع قبول ومشروعيّة الأنظمة الاجتماعية إلى فاعليتها في المجال الحسّي والموضوعي؛ لذا فالنظام ذو الكفاءة اليسيرة أو المدين في فاعليته إلى الآخرين، لا يستطيع من الناحية العملية مجاراة التطور؛ وعليه فكلما اشتدت تبعية نمط إنتاج البرنامج إلى الأجنبي تصاعدت حدّة عتاب الأجانب للمجتمع المستهلك الذي تلاحقه أوساط خاصة أحياناً بتهمة السرقة العلمية والثقافية بالقول: لمَ تتهموننا بالكفر من جهة وتجلسون إلى مائدتنا العلمية والتقنية من جهة أُخرى؟

في الواقع، يدرك أصحاب هذه النظرية جيداً أن أهليّة كل مجتمع في عصر التفوق العلمي تؤخذ بعين الاعتبار بدقة، ثمّ يؤذن له في ضوء ذلك

بالاستفادة من العلوم والتقنية على نطاق واسع أو محدود؛ فالمجتمع الذي يقع في المرتبة الوسطى أو الدنيا من جهة أرباب العلم والتكنيك لا يمتلك حق الاستفادة من المستويات العليا من العلوم. وأُولئك يسمحون لأنفسهم أيضاً بالتحكّم في مصير المجتمع المحتاج إلى الإفادة من تقنية غير جديدة كالطاقة النووية مثلاً، وإن كانت للأغراض السلمية أيضاً؛ لأنّ من حسن الصدف أن مكتشف هذه الطاقة كان مواطناً غربياً، لكن أنّى لأحد الدفاع عن هذه الأفكار أو تبنّيها في عصرنا الراهن وهو عصر انفجار المعلومات واتساع نطاق العلوم بشكل رهيب، والحضارة الغربية هي المحور الأساس لذلك؟ لقد أصبح حق الاستفادة من التقنية العلمية يُحدّد في ضوء طبيعة الوجود في عملية الإنتاج؛ وعليه فحقّ الاستهلاك بالدرجة الأساس يتعلّق بمن يدفع ثمناً أكبر لابتكار العلم، وهذا عبارة عن مبدأ متّفق عليه بين أرباب التقنية الحديثة، إن لم نقل: إن هذه القاعدة المجحفة قد بلغت مرحلة الإجماع الدولي.

صراع المفاهيم هو الصراع الجوهري في حيّز العلم والتقنيّة

انطلاقاً مما تقدّم، يجب القبول بأن عصر التحكّم العسكري يقترب من نهايته، والصراع الحقيقي اليوم يجري في دائرة المفاهيم والبنى؛ فهو صراع جوهري يتناسب فيه حجم الخسائر مع المساحة التي يدور عليها. لكن هل بوسع مثل هذه النظريات إثبات جدارتها ووجودها في أتون هذه الحرب غير المتكافئة، واعتبارها رؤى معتمدةً في مسيرة التكامل الثقافي للبشر؟ وإذا ما أقتنعنا بأنّها مناسبة لعقلانية المجتمع في مرحلة الانتقال، أيمكن عدّها نظريات فاعلةً تمتلك مقوّمات التفاهم مع الغير في تلك المرحلة؟

ضرورة الاهتمام بأُسلوب إدارة المجتمع

لا شك في أن التوجّهات السياسية اليسارية أو اليمينية، والإشكاليات الثقافية والاقتصادية، لا تمثّل تهديداً جاداً للدول المعرّضة لهجوم كاسح من قبل الحضارة الغربية في عصرنا الراهن، وإنما يعود الخطر الأساسي إلى ظاهرة رئيسية أُخرى هي غفلة العناصر الداخلية ومدراء المجتمع عن أهميّة أُسلوب ومنطق الإدارة، وهذا الأمر المهم الذي طالما أُشير إليه في البحوث السابقة من الكتاب يكشف عن تقدّم أُسلوب المعرفة على المعرفة نفسها؛ من هنا يعتبر التصوّر القائل: «إن المعرفة أهم عنصر فكريٍّ في صياغة أيّ نمط والتخطيط لتطبيقه» تصوراً غير صائب، فما لم يُكشف النقاب عن أُسلوب المعرفة لن يتيسّر الوثوق بأصل مبدأ المعرفة وكل ما ينجم عن نشاط العقل. وإن لم تصل معرفة كلّ ظاهرة إلى حدّ التفاهم، فكيف يتسنّى التعويل على بناها الفوقية؟ وبعبارة أُخرى: يقدَّم علم المعرفة المستند إلى منهج خاصٍّ على أصل المعرفة، وهي بدورها مقدمة على لوازمها وآثارها، حيث يمكن مشاهدة تبلور تامٍّ لتلك اللوازم في نمط إدارة المجتمع.

ولعلّ حرم المجتمعات الإسلامية من نيل حضارة مكتملة من باب الغفلة التاريخية هو الإعراض عن موضوع الأساليب والمناهج؛ وما لم يتمّ الإرتقاء بمستوى الفهم التاريخي للمجتمعات لإبداء اهتمام بهذا الأمر الحيوي فلن ترى النُخب الاجتماعية ضرورةً للغور في أعماق هذا الوادي، وتكتفي بالإقبال على الترجمة والاقتباس. وفي الحقيقة، فإنّ علاج دائرة المعرفة وأُسلوب المعرفة ولوازم المعرفة وآلية المعرفة وكل ما يمتّ إلى المعرفة بصلة صحيحة، يكشف عن عمق وعي المجتمع.

رؤيتان متفاوتتان بشأن أُسُس إدارة المجتمع

تطرح اليوم رؤيتان متفاوتتان تماماً بشأن أُسُس إدارة المجتمع :

الأُولى: هي الرؤية التي تنكر أصل الخصومة في المجتمعات الإسلامية على الأقل، وتعدّ ذلك ضرباً من الوهم، ثمّ تخلص إلى أن زعماء المجتمع يعتزمون انتهاج الديماغوجية في البُعد الاجتماعي للإعداد لنوع من الخصومة الموهومة، لإثارة نظام الاندفاع الاجتماعي وسوقه إلى الجهة التي يرغبون. وقد يتمسّك أتباع هذه الرؤية بالاستدلال الغالب في النظام الثقافي للغرب القائل: إذا ما رُفعت حدود نظام المعطيات على الصعيد العالمي، يكون وجود العدو وبعض الضروريات كالتجسّس وغيره أمراً موهوماً، من أجل أن يتوصّلوا إلى أن نظرية المؤامرة، وافتراض وجود عدوٍّ دائماً، هو النهج المتداول للأنظمة القمعية والعسكرية غير الديمقراطية التي تعتبر بقاءها منوطاً بتشويه صورة الآخرين.

الثانية: هي الرؤية التي تذهب إلى أن هذا الوهم ضرب من الخيال الهادف، وفيما تقرّ بأنّ افتراض وجود عدوٍّ قد يكون صيغةً لنقل المشاكل الداخلية إلى خارج نطاق إدارة نظام ما، تشدّد على أن القول بالوهم المطلق نوع من التلاعب بالألفاظ. كما تؤمن هذه النظرية بأنه يجب على صنّاع القرار أخذ التعامل والتقابل بين الحضارات والمجتمعات والثقافات بالحسبان باعتباره أمراً حقيقياً، ثمّ إن ترسيم الحدود بين التعامل والتقابل يستلزم وجود نمط فاعل في الإدارة الموضوعيّة، كما تحدثنا عن ضرورة ذلك سابقاً. وفي الوقت الذي يشير فيه أنصار هذه النظرية إلى توجّه النظام الثقافي للغرب الرامي إلى حذف الخصومة بارتفاع الحدود

الثقافية، يؤكّدون أن ذلك لا يعدو كونه نظريةً لا تقبل التطبيق. وربما يمكن الدفاع عن هذا التوجّه من الناحية النظرية، لكن أي المجتمعات المادية والإلهيّة تتمكن من الحديث عن حذف الخطوط الأخلاقية ـ الثقافية الحمراء على الصعيد العالمي؟ مما لا شك فيه أن هذا التوجّه سوف يتحقّق في المجتمع العالمي الواحد الذي يحدث تحت مظلة التوحيد بعد القضاء على الباطل؛ لكن مع بقاء تيارَي الحق والباطل في البين، لا يتسنّى الدفاع عن وهم العداء أو إلغاء الحدود الثقافية بين المجتمعات والحضارات، فالمواجهة والحرب واحترام الخطوط الحمراء و ... هي مفاهيم يعرفها كلا الفريقين الموحّد والملحد على مرّ التاريخ؛ إذ امتزجت بفطرة البشر منذ بدء الخلقة.

الإفتقار إلى نمط ثقافيٍّ عامل لإثارة الإفراط والتفريط السياسي في المجتمع

بديهيّ القول أنّ من يمسك بمقود إنتاج المعطيات وتوجّيهها يحكم قبضته على الحوادث الإجتماعية أيضاً، وبمقدوره استخدام هذه الآلة لتهميش أو إقصاء خصمه من مسرح العمليات العالمية؛ وإذا ما افتقرت المجتمعات الإسلامية إلى هذه الأداة الثقافية فمن الضروري حينئذٍ الإقبال على الشعارات السياسية لسدّ هذا النقص الثقافي، وفي هذه الحالة تقتصر ساحة الحرب الثقافية الواقعية على الرَجَز السياسي فقط، ما يجعل مثل هذا المجتمع يظهر إلى العالم بصورة ثائر عسكريٍّ طاغ يسعى إلى انتهاك القوانين والأعراف الدوليّة الثابتة. ومن الطبيعي أن يتضاءل تأثير هذا النظام على المعادلات الدولية شيئاً فشيئاً، حتى يفقد مصداقيته لدى الرأي العام في مواجهة السيل الجارف لهجوم العدو في المجال

المعلوماتي؛ فالنمط الفاعل هو الوحيد القادر على تسليط الضوء على مقدار ونوع وزمان ومكان المواجهات السياسية لنظام ما في مقابل النظام المهاجم. ومن هنا، فوجود إفراط وتفريط في المواجهة السياسية يعكس الافتقار إلى نمط ثقافيٍّ كان بوسعه إجراء التنسيق اللاّزم بين المواقف السياسية والثقافية والاقتصادية لمجتمع ما، بحيث يمنع العدو من أن تسوّل له نفسه الطمع أو أن يُستفزّ من دون سبب. وعلى أية حال، فالالتفات إلى دائرة العقلانية لنظام ما يمثّل الركن الركين للدمج بين بُعدَي المشروعيّة والقبول.

النظرية الخامسة:
الاعتماد على الخبرة الدينية عن طريق الحدّ الأكثر من الدين

إنّ استقصاء النظريات الأربع المتقدمة، والجمع بينها باعتبارها تمثّل أهم آراء العلماء والمنظّرين المسلمين، يفرض في نهاية المطاف نوعاً من المبنى الإلتقاطي على المجتمع الإسلامي، ويعيق بلوغ الحضارة الإسلامية ويحول دون تشييدها، ولا فرق في نوع الإلتقاط الذي يخلّفه؛ إذ المهم عدم إمكان انتظار حدوث معجزة معمارية وبناء حضارة حديثة. إذن، ما الذي ينبغي عمله في ظلّ غوغاء هذه النظريات المتنوعّة التي يُعزى بعضها إلى الفلاسفة من أشباه المتألّهين، وينسب بعضها الآخر إلى الفلاسفة المتحجّرين؟ وهل ينبغي اعتبار هندسة الحضارة الإسلامية حلماً بعيد المنال لا سبيل إلى تحقيقه؟

النظرية الخامسة تسعى إلى تقديم جواب أساسيٍّ لهذا السؤال المهم.

بيان أركان هذه النظرية وإيجابياتها

الحدّ الأكثر من الدين أهم أركان النظرية الخامسة

يمكن بجرأة اعتبار «الحد الأكثر من الدين» أهم ركن من أركان النظريّة الخامسة، فهذه النظرية تؤمن إيماناً قوياً بأن الدين ذو رأي في كل الأبعاد وعلى جميع المستويات، ولا يمكن جعله في عرض المعارف البشرية الأُخرى؛ إذ إنّه وليد لكلام الوحي وهو قادر على إنارة جميع زوايا الحياة الفردية والاجتماعية المظلمة، وطالما أنّ البشر خلقوا محتاجين، فإنّ الدين كان يمثل أهم احتياجاتهم على مرّ التاريخ، ولا يزال نعم، ربما استطاعت الحضارات المناهضة للأديان قلب هذه الحقيقة أو التعتيم عليها، وجعل أفراد المجتمع يستأنسون مجانبة الدين لأمد ما؛ لكن يتعذر محاربة هذه الحاجة الواقعية أو قمعها. وما أروع تعبير القرآن الكريم الذي أكد أن الحقيقة المطلقة تتجلّى أكثر من أي وقت مضى حينما ينأى الإنسان بنفسه عن جميع المتعلقات إجباراً أو اختياراً، ولم يعد يجد ملاذاً سوى ذات الباري تعالى. وربما يكون الغريق الذي يتشبّث بأي قشة للنجاة أكثر من يدرك هذه الحاجة الملحّة، فيطلب ما هو موجود في فطرته وخُلق معه، ولا يخفى أن الدين عبارة عن تبلور إرادة الله تعالى وكلامه، وهذا العالم ولد معه ويعيش معه وسينتقل إلى عالم آخر أيضاً.

شمول نطاق الشريعة دوائر النقل والعقل والحسّ

تطلق هذه النظرية رؤيةً عرفانيةً وواقعيةً في الوقت ذاته، ترى من خلالها أن شخصية البشر مندمجة في الدين، فتدّعي استحالة تصوّر لحظة من الحياة البشرية بمعزل عن هذه الحقيقة الإلهيّة؛ وعليه فالحدّ الأكثر

من الدين منظومة من الكلمات والتعاليم التي تؤكّد على حضور واسع للدين، وإشراف منه على الشؤون البشرية كافة، وهذا الإشراف يشمل نظام القِيَم والمحاسن والمساوئ، نظام الإدراك والعلاقات والحصافة، نظام العلم والابتكارات والتقنيات. وعلى هذا الأساس، يستولي الدين على دوائر النقل والعقل والحس ويعتبر محوراً رئيسياً في جميعها؛ وبالتالي لا يمكن عدّ الشؤون الدينية من جنس الأخلاق والنقل فقط، وإخراج الدائرتين الأُخريين عن هذا الإطار. وإن لم تُصمّم بعد آليّة خاصة لإدخال الدين إلى الدائرتين المذكورتين فمردّ ذلك إلى تقارن غفلة العلماء الموحّدين عن دور الدين ونطاق الشريعة في المجال الموضوعي من جهة، مع عزم العلماء الملحدين على حذف الدين وتضييق دائرة الشريعة في إدارة المجتمع من جهة أُخرى.

ومهما يكن من أمر، كان فإنّ تقسيم الأُمور الدنيوية إلى أُمور مادية ومعنوية هو تقسيم حكيم شريطة أن توكل إدارتهما معاً إلى الدين؛ وبهذا يُحدّد كلا قسمي الأُمور الدنيوية بالأُمور الدينية؛ لأنهما يتجسّدان في نطاق الشريعة. ويمكن أن يطرح سؤال مفاده: لمَ لا تعتبر دائرتا العقل والحس دينيةً كما هو الحال في دائرة النقل؛ إذ إنّ الله تعالى هو الخالق لها جميعاً، وهو ـ أولاً ـ ذو إشراف مطلق وتام على المخلوقات، وثانياً ـ بيّن في الكتاب والسنّة التوجّه الأساس للحركة صوبه عن طريق دوائر النقل والعقل والحس، وثالثاً ـ لا يعتبر تلك المخلوقات موجودات طليقةً ليُزعم أنها تقع تحت السيطرة الإلهيّة من ناحية الإيجاد والخلق فقط؛ لكنهما مستقلان في الحركة والتكامل؟ إن الإله المُحال على التقاعد مفتقر إلى القدرة التي تمكّنه من الإدارة والقيادة والإشراف، وغير مسلّط على المسيرة التكاملية للتاريخ؛ فله ـ وللدين تبعاً له ـ وجود

مباشر ومؤثر في كل مراحل النشوء والتغييرات والتكامل في دوائر النقل والعقل والحسّ، والتفكيك بين الإشراف على كل دائرة من تلك الدوائر الثلاث يجرّ إلى حذف الدين وتأصيل المادية.

الانسجام بين دوائر القيمة والإدراك والعلم رمز تفوّق الحداثة

لا ينبغي الغفلة عن أنّه يمكن تعريف جميع هذه الدوائر بصورة وحدة تركيبية تمتزج عناصرها مع بعضها البعض؛ لذا فتقدّم أو تراجع إحداها منوط بالدائرتين الأُخريين لعدم إمكان فصلها عن بعضها البعض، حيث إنّ التصوّر الخاطئ القاضي بإمكان افتراض استقلالها كل منها عن الأخرى قد أثبت فشله بظهور الحداثة قبل بضعة قرون، ثمّ إن الحداثة بُنيت على منظومة واحدة من القيمة والإدراك والعلم بصبغة مادية طبعاً؛ وبالنظر إلى ذلك، ألا تصدّنا هذه التجربة الناجحة عن الإصرار على الفصل بين تلك الدوائر؟ ورغم أن جزءًا من هذا الإصرار ناشئ من إيحاء فلاسفة الغرب، إلاّ أنّهم عندما يصل الدور إلى الحضارة الإلهية يتحدثون عن ضرورة فصل دائرة النقل عن دائرتي العقل والحس، وحين يتربعون هم على عرش إدارة السلطة والعلوم والثروة تأخذهم الحميّة إلى رعاية كل الخطوط الحمراء للشريعة المادية بدقة، ولا يأذنون لأحد في تخطيها، وكأن منظمةً ماسونيةً أسّست هذا الفكر وتتولّى قيادته.

الأركان الخمسة للنظرية الخامسة

لا يتحقّق التكامل بصفته أصلاً حاكماً إلا في ظل التنسيق الكامل بين الأبعاد كافة، شريطة الإنتهاء من صياغة المنطق المجري لعملية التوازن والتنسيق، ولا فرق بين أن تكون تلك الأبعاد أبعاداً لفرد ما في سياق

الروح والفكر والجسم، أو أبعاداً لمجتمع ما في إطار أنظمة الدافع والفكر والسلوك الاجتماعي، كما لا فرق بين أن نتحدث عن تناظر ثلاثة نُظُم هي القيمة والإدراك والعلم، أو ثلاث دوائر هي النقل والعقل والحسّ؛ فالمهم أن يكون المتغير الأساسي أولاً ـ عبارةً عن الإندفاع أو القيمة أو النقل، ثانياً ـ حافظاً لكل تلك الأبعاد بحيث تتقوّم ببعضها البعض، ثالثاً ـ لا ينفصل فيه التقدم عن التراجع، رابعاً ـ تنضوي كل الأبعاد فيه تحت مظلّة شاملة أعمّ من دين التوحيد أو الإلحاد، تتكفل بتنظيم العلاقات الاجتماعية، خامساً ـ يتغذّى المنطق الحاكم عليها والمنسّق بينها من مصدر واحد.

وإذا ما بُحث عن النقل أو القيمة من بين الأبعاد الثلاثة للمجتمع، باعتباره متغيراً أساسياً، فذلك لأنه البُعد الوحيد القادر على تحديد القبح والحسن والخير والشر أو المصالح والمفاسد البشرية؛ أما البُعدان الآخران فلا شأن لهما في هذا المجال، وإن قاما بمثل هذا التدخل يُخدش في الانسجام العام، وإن حصل التدخل فعلاً يجب أن يطلق على العقل والحسّ لقب النقل والقيمة أيضاً.

وحينما يتمكن النقل من الحكومة على العقل الفردي والجماعي، يمكن عندها التحدّث عن العقل المتعبّد الذي عُرّف في الروايات الإسلامية بـ «ما عُبد به الرحمن»؛ فيتسنّى بمثل هذا العقل عبادة الرحمن وسَوْق كل الشؤون المادية والمعنوية للبشر صوب الهدف الغائي للخلقة، وهو العبودية؛ ومما لا شك فيه أن حكومة النقل على دائرة الحسّ والتجربة على هذا المنوال أيضاً. وفي الواقع، يمكن للنقل عن طريق العقل المتعبّد القيام بإشراف غير مباشر على الحقول السفلى ذات الصلة

بالحس والمعارف التجريبية؛ إذ هل ثمة معنى آخر للتنسيق بين أبعاد الكلي كافّة؟

وعلى هذا الأساس، لا تخرج أي دائرة عن تسلّط الديانة، ما يجعل العبارة القائلة: «سياستنا عين ديانتنا، وديانتنا عين سياستنا»[1] تجد مفهوماً أوسع؛ وهو يعني وجوب أن تكون كل الضرورات السائدة في الأبعاد السياسية والثقافية والإقتصادية للمجتمع مستمدةً من الوحي. هذا هو معنى «الحد الأكثر من الدين» الذي تشدّد عليه النظرية الراجحة ولا تقبل بأقل منه؛ لأنه في غير هذه الحالة ينبغي القبول بانهدام أو انحراف أو انزواء أو انحلال الدين في مقابل الحضارة المادية المتسلحة ولو بصورة غير مقصودة، كما هو الحال في النظريات الأربع السابقة.

إختلاف مرتبة نظرية التكامل الديني عن النظريّات الأُخرى

من المفيد القول أنّ المرصد الأساسي للنظرية الخامسة هو التكامل الديني؛ بمعنى أنها ترى أن الدين بعد بعثة خاتم الرسل إلى مسرح إدارة المجتمع هو متكامل وجامع، والدين الذي على هذه الشاكلة بوسعه تولّي إدارة التكامل البشري في كل شؤونه وفي جميع الأعصار. هذه الخصلة النادرة تختصّ بخاتم الأديان؛ فالأديان التوحيدية الأُخرى ـ حتى لو لم يطلها الإنحراف ـ تفتقر إلى القدرة اللاّزمة لإدارة الشؤون الاجتماعية كافة في العصور المتعاقبة، إذ أن اتّصاف الدين المحمدي الخاتم بالمرونة مكّنه من تقديم أجوبة لائقة في جميع المجالات ولكل الموضوعات المستحدثة؛ فما أن نصبّ

(1) القائل لهذه الجملة الشهيرة آية الله السيّد حسن المدرس، وهو فقيه إيراني معروف.

جلّ اهتمامنا على معنى التكامل ـ الذي لا يعني إلاّ البلوغ الشامل وانسجام كل الأبعاد الفردية والاجتماعية للبشر ـ حتى ندرك عظمة الدين الخاتم أكثر فأكثر، فهو الدين الوحيد القادر على مواءمة هذه الأبعاد وإيصالها إلى برّ الأمان.

في هذا السياق يمكن القول أنّ التكامل الديني من وجهة نظر من يؤمن بالحدّ الأكثر من الدين غالباً ما لا يمكن تعريفه في الأنظمة الفكرية للنظريات الأربع السابقة وأمثالها، حيث لوحظ افتقار كلّ هذه النظريات الى القدرة اللازمة لتفسير النزعة التكاملية بطابع دينيٍّ، فيمكن تلخيص الحدّ الأقصى من قابلياتها في التطبيق الدقيق للأحكام الإلهيّة، لكن بأدوات فردية ونظرة محدودة. فتلك النظريات تنظر إلى الدين كجوهر ثابت وحقيقة غير تكامليّة، وإذا ما تحدثت عن هذا المفهوم ترسم له جغرافيا ضيقةً ومقتضبةً تنزع إلى نوع من السكون والثبات أكثر من جنوحها إلى الدينامية والتقدم والإزدهار الهادف. وفي النتيجة إما أنها تستسلم للانحلال في النُظُم الأُخرى في مواجهة الحوادث الدائمة للدهر والموضوعات المستجدّة، وإما أن تقتنع بمقاومة العدو، وبالتالي إخفاق هيمنة الدين بسبب الدفاع الناقص وغير الهادف.

ومن الواضح أنه إذا دار الحديث عن تكامل الدين فالمراد منه تكامل تلك المجموعة التي جاء بها أحد الأنبياء الإلهيّين إلى المجتمع البشري، والدين الإسلامي أحد أبرز تلك الأديان وآخرها، حيث نزل في سياق مجموعة متكاملة باسم القرآن على القلب المبارك لآخر الأنبياء والرسل؛ لذا لا ينبغي الخلط بين تكامل الدين وتكامل المعرفة، وهو لا يعني أن المعارف الدينية غير قابلة للتكامل، وإنما لو بُحث عن تكامل أصل الدين

يمكن ـ بطريق أولى ـ الدفاع عن تكامل المعارف التي تمتزج بالسلائق والقابليّات الإنسانية الطبيعية. وعلى هذا الأساس، فالتكامل المنشود تكامل أصل الدين؛ فربما لم يرد في الكتب السماوية الأُخرى ادّعاء أعظم من قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1].

هذا الكلام المقتضب يرسم ذروة قدرة الإسلام كدين جامع عُرف أنه خاتم الأديان الإلهيّة؛ فهذه الآية الشريفة ـ في الواقع ـ ترسم أنصع صورة لإمكان تكامل الدين بالمعنى العام والإسلام بالمعنى الخاص، وتحمل إلى البشرية في الماضي والحاضر والمستقبل بشائر قطعيّة بأن هذه الأداة قادرة على إدارة المسيرة التكاملية للبشر في ضوء رعاية ظروف الزمان والمكان، ثمّ إن هذه الحقيقة تعكس إمكانية التكامل البشري والتكامل الديني على حدٍّ سواء؛ إذ لا يمكن تصوّر تكامل أحدهما وثبات الآخر.

الدين الكامل أداة لتكامل الإنسان الطامح إلى الكمال

يطمح البشر على الدوام إلى دين متكامل؛ لأن بوسعه هدايتهم، والقرآن هو المظهر المتكامل للدين، والقانون المشرّع لهداية البشر، وعصارة الأديان التوحيدية كافة، أُتحف به الإنسان الطامح إلى الكمال في ظرف ضيق ومظروف واسع وأزليٍّ. أما كلماته فصيغت بطريقة تتمكّن معها من تحقيق التكامل البشري في كل عصر ومصر؛ لأنّ ظاهره باطن وكل بطن منه عبارة عن بطن أُخرى، والبشر يتوصّلون إلى بطن من

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

هذا المعدن العميق حسبما تقتضي قابليّتهم، فالإنسان البعيد الأغوار يتمكّن من اصطياد جواهر أكثر تلألؤاً بمقدار ما يغوص في أعماق هذا الأوقيانوس. من هنا، يتطلب الفهم الدقيق والصحيح لهذه المفردات النورانية والاستفادة من الحدّ الأقصى منها طهارة النفس من جهة وامتلاك منطق خاصٍّ من جهة أُخرى؛ بيد أن الطريق مفتوح للجميع للفهم العُرفي والاستفادة من الطبقات السطحية لهذه المعجزة الخالدة.

لكن إدراك البشر، وبفعل كونه تدريجي الحصول، هو إدراك قابل للتكامل وذو نزعة تكاملية؛ فالخصلة الرئيسية للفهم البشري تكمن في حصوله التدريجي، ولا فرق بين كون موضوع هذا الإدراك هو الدين أو شيء آخر، فالمهم أنّه لا يقع بشكل دفعيٍّ؛ وعليه فالبشر المتنامي ذو الإدراك التدريجي يطمح ـ لا محالة ـ إلى الاستفادة من أقصى مراتب التكامل البشري، ولا تتوفّر هذه المرتبة الرفيعة إلاّ في خاتم الأديان الذي يمتلك مقوّمات الإنطباق على الظروف الموضوعية في جميع الأزمنة. فالدّين عبارة عن مجموعة من القوانين التي ينبغي لها قيادة القابلية التكاملية اللاّمتناهية للبشر، ولا غرو أن هذه القيادة تجلّت في دين خاتم الرسل والأنبياء(ص) فقط.

بناءً على ذلك، فالمعصوم وغير المعصوم كلاهما قادران على الاستفادة من هذا الذخر في ظرف الدنيا، مع فارق كبير هو أن معرفة المعصوم(ع) معرفة مطلقة لا تقبل الخطأ ومعرفة غير المعصوم يتطرّق إليها احتمال الخطأ والعصيان والنسيان بصورة كبيرة، وتتحدّد نسبة هذا الاحتمال في ضوء درجة خلوص غير المعصوم، وتقرّبه إلى الباري تعالى، ومدى تولّيه لوليّ الله في الأرض.

ثلاث رؤى متفاوتة للصلة بين الدين والمعارف الدينيّة وغير الدينيّة

لا ريب في أنّه إذا قيل بالحدّ الأكثر من الدين وأثبت جدارته في الشؤون الفردية والاجتماعية كافة، فيجب أن تبلغ معرفة الإنسان لهذه الحقيقة الثابتة حدّها الأكثر أيضاً، ومن الضروري هنا حصول تناسب وتوازن بين الدين والمعرفة الدينية من حيث الكميّة المعبّر عنها بـ «الحدّ الأقل والحدّ الأكثر»، كما أن التناسب بين الدين والمعرفة الدينية من ناحية قابليّة التكامل هو أمر ضروري أيضاً. لكن لو جرى الحديث عن الحدّ الأكثر من المعرفة البشرية فذلك لا يعني كونها مطلقةً؛ فهذه المعرفة والحدّ الأكثر منها جميعها أُمور نسبية، غير أن هذا لا يعني أن موضوع مثل هذه المعرفة عاجز عن تغطية كلّ أبعاد الفرد والمجتمع.

لكن كيف يتسنّى للنظريات الأُخرى التي ترسم للدين صورة ثابتةً وغير دينامية، إقامة ارتباط منطقيٍّ بين المعرفة البشرية المطّردة والدين الثابت؟. هذا تساؤل ملحّ يحتّم على أتباع تلك النظريات تقديم جواب مقنع له، ولكن يُستشفّ من كلماتهم ضرب من التهرّب عن الإجابة الوافية عن ذلك، منها قولهم: ليس بمقدور غير المعصوم إدراك حقيقة وكُنْه وماهيّة الدين باعتباره جوهراً ثابتاً، فيشقّ بل يمتنع على الإنسان الطبيعي بلوغ تلك الحقيقة. وعلى الرغم من أن هذا الكلام صحيح من جهة اختلاف معرفة وإدراك المعصوم عن غير المعصوم؛ لكن كيف يمكن الدفاع عن وجود صلة منطقيّة بين واقع ثابت وظروف متغيّرة؟ أَيستلزم هذا الارتباط وجود حلقة وصل بين الاثنين أم أنهما ليسا من جنس واحد فلا توجد نقطة وفاق بينهما؟ هذه جملة من الأسئلة التي

تشغل بال كلّ باحث محبٍّ للاستطلاع، لكن إلى أيّ حدٍّ استطاعت الأجوبة المذكورة لحلّ الاشكاليّة طمأنة النفس الإنسانية؟ إنه موضوع حريّ بالتأمّل والتدبّر.

إنّ مثل هذه النظريّات ـ بعد إصرارها على عدم قدرة الدين على التكامل أو ذهابها إلى ثباته ـ تذعن في نهاية المطاف إلى تقديم تحليل غير مألوف عن الدين والمعرفة الدينية وطبيعة الصلة في ما بينهما، وتعترف بسيادة الحسّ والتجربة على دائرة العقل والإيمان. لكن ما الذي يقوله الآخرون وفقاً للرؤية الماديّة؟

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ النظرة الغالبة للتحليل المادي لدائرة المعارف الدينية تقرّ نوعاً ما بتأثير المحيط على الإنسان باعتباره موجوداً ذا لبٍّ. وبعبارة أوضح: يضخّم الماديّون تأثير العوامل المادية كالعوامل الوراثية والبيئية و . . . على الإنسان وعقله، سعياً منهم للإيحاء بأن العقل والمعارف البشرية تتأثّر بهذه العوامل بشكل واضح، ولا يمكن العثور على علّة واقعية ومؤثّر آخر في هذا الخصوص. إنهم يزعمون أن الإنسان يمتلك أنواع المعارف التجريبية والدينية و . . .؛ لكن أولاً: المتغيّر الرئيسي في هذا المجال هو المعارف الحسيّة. ثانياً: كل هذه المعارف ـ حتى المعارف الدينية للفرد ـ تتأثّر تماماً بالمعارف المادية. ثالثاً: بما أن البيئة المحيطة تعيش حالةً من النموّ والتكامل، فإنّ دائرة المعارف البشرية بوصفها تابعةً لهذا المتغيّر القويّ تمرّ بمرحلة تكاملها المادي؛ لذا فلتطوّر البيئة انعكاس خاص يترك بصماته دائماً على الوجدان الفردي والعمومي، ما يؤهّله لخلق منظومة خاصة من المعارف البشرية بطابع ماديٍّ بحت، كما يمكن مشاهدة فعل وردّ فعل متبادل بين

تكامل الدائرة البيئية والمعرفية، حتى أن البيئة تؤثّر في الإنسان وهو بدوره يترك وقعاً عليها، فينتهجان مسيرةً تكامليةً هادفةً؛ لكن الدور الرئيس من نصيب البيئة طبعاً.

إنطلاقاً من ذلك يمكن الادعاء بأن معرفة الإنسان ببيئته أصل وأساس لتطوير إلمامه بالمعارف الدينية؛ وعلى هذا الأساس، تعدّ المعرفة الحسية والتجريبية مبنىً أساسياً لكل المعارف البشرية، حتى المعارف الدينية أيضاً؛ فبمقدار ما يزداد إدراك الإنسان لبيئته تزداد معرفته بالدين؛ لذا يمكن الدفاع عن تأثير الحسّ البشري كأصل أصيل في تفسير المفاهيم الدينية أيضاً، إلى درجة أن الإدراك الديني للإنسان يزداد بزيادة إدراكه الحسّي. وفي هذه الحالة، لابدّ للمفهوم الثابت أو الجوهر الثابت كما يسمّيه معظم علماء المسلمين كالدين، من أن يتأثّر بالمفاهيم والموضوعات الماديّة المتغيّرة لإقامة ارتباط معها، وبالتالي فما يفهمه العالم المسلم من نصّ الدين هو صدى للانعكاسات البيئية التي تظهر بشكل خاصٍّ.

ولو سئل أصحاب هذه الرؤية: إذا كانت الأُسُس الحسيّة تبعث على تطوّر الإدراك والمعرفة البشرية حتى في المجالات الدينية أيضاً، فمن أين ينهل أساس الحسّ والتجربة وإلامَ يعود؟ فربما يجيبون بأن الحسّ والتجربة دائرة أساسية مستقلة، فليس من الضروري أن تعود إلى مبنى آخر أو تنهل منه. نعم، النظريات كافة ـ أعم من كونها ماديّةً أو إلهيّةً ـ تؤمن بركيزة ثابتة لإقامة بقية المعارف على هذه البنية، وليست هذه الركيزة الثابتة إلاّ عبارة عن الحسّ والتجربة البشرية. ثمّ إنّ هذه الدائرة المستقلة قادرة على الإعانة في تفسير كلام الشارع أيضاً، فتقرّب إلى

الأذهان تفسيراً جديداً لكلام الوحي يتلاءم مع تغيير الظروف البيئية؛ أما المحور المنسّق بين كلمات الوحي فهو تلك الشرائط المادية والمعارف الحسيّة، وإن لم تكن له صلة بالدين أساساً. فإذا كان ثمة إدراك بسيط لطبيعة العلاقة مع الله جلّ وعلا حتى الأمس القريب، فباختراع جهاز الحاسوب والارتقاء بمستوى المدركات الإنسانية التجريبية يقفز إلى ذهن الإنسان تحليل جديد عن هذه العلاقة، ويتّخذ مفهوم «الاتصالات» منحىً مغايراً؛ وإذا كان يصعب على الإنسان سابقاً تصوّر القدرة على تسجيل أعماله حتى يوم الحشر وعدم هضم ذلك التصوّر، فلا يبقى أي غموض في كميّة وكيفيّة التصاوير وانعكاسات الروح الإنسانية في عالم الآخرة بعد اكتشاف أنواع أدوات الاتصال في عالمنا الراهن؛ وإذا كان تصوّر الإنسان القديم عن العوامل السلوكية والأخلاقية ناقصاً، أصبح من الممكن اليوم تحليل علل السلوك الفردي والاجتماعي بسهولة من خلال الكشف عن الجينوم البشري (Genome) أي الخريطة الوراثية للإنسان، وفكّ شيفرة الـ(DNA) المسمّى بالحمض النووي في الإنسان وسائر الموجودات الأُخرى.

عزلة الدين وانحلاله حصيلة طبيعية لتغليب المعارف التجريبيّة على الدينيّة

لقد تعزّز التأثير الواسع للرؤية الماديّة في عصرنا الراهن إلى درجة أن معظم أتباع النظريات الأربع المتقدّمة وغالبية علماء المسلمين وقعوا تحت تأثير تلك الإيحاءات بفعل الضعف في مبنى تحليل الظواهر. وعلى الرغم من أن أكثر هؤلاء يعترفون في قرارة أنفسهم بأنّ الدين هو منشأ الإدراك الحسّي، ولا يستطيعون افتراض دائرة المعارف الحسيّة دائرةً مستقلّةً؛ إلا

أنهم مجبرون على الانصياع والخضوع إزاء الهجوم الإعلامي الشرس وغزو المفاهيم المادية الذي اجتاح أرجاء المعمورة كافة، والتوافق مع من لا يجدون أيّ نقطة وفاق بيّنة للالتقاء معه في الأُسُس. هذه هي حقيقة انحلال أو عزلة الدين والمعارف الدينية برمّتها، حيث يرى أنصار هذا التيار أن كفّة العدو هي الراجحة في المواجهة الدائرة بين حقل المعارف التجريبية والدينية، حتى أنهم يرون استحالة أو نقصان التفسير الواقعي لكلام الوحي من دون الرجوع إلى دائرة المعارف البشريّة الماديّة. ومن هنا، فإنّ مواصلة هذه المسيرة يخلّف إحساساً قوياً في مجالات العلوم الإلهية كافة بأنه يتعذّر التحرّك في دائرة المعارف الدينية والتأويلات القرآنية من دون الرجوع إلى التجربة، ولابدّ من إقحام التحليل الخبروي التجريبي لتفسير كلام الوحي لئلاّ يُرمى بالتخلّف ويُتّهم بالتحجّر.

ومن الجليّ أن الإعراب عن الأسف من استمرار هذه المسيرة لا يعني أبداً أنه لا ينبغي الاستفادة من المعارف والمدركات الحسيّة لتنشئة المعارف الدينية، والربط المنطقي بين نموّ وتطوّر الدائرتين. إلا أنّ السؤال الجوهري الذي يطرح هنا هو: كيف نجرؤ على الاستفادة من كلّ رطب ويابس تجريبيٍّ في دائرة المعارف الدينية، والأنكى من ذلك نتبارى مع بعضنا البعض في الانتساب إلى أحدث المنجزات العلميّة للبشر، من دون امتلاك نمط ومنطق فاعل لتغطية المعارف الدينية والعقليّة والحسيّة، وبالتالي التوفيق بين تلك الدوائر بمحورية الوحي؟ فطالما لم يُصَر إلى صياغة نمط مقتدر لتعيين مكانة كلّ واحدة من المعارف الثلاث، وحجم تأثيرها من زاوية رؤية الإنسان الموحّد للعلاقة بين الله والإنسان والطبيعة، لا مناص من التأثّر بالنمط الأجنبي والاستسلام إلى الإيماءات المفروضة.

الهرمنوطيقيا أداة لترجمة ماديّة لكلمات الوحي

إنّ الغفلة عن هذه الحقيقة من شأنه أن يضع مخاطر جمّة في طريق أصالة أحكام الوحي عن طريق التفسير بالرأي بثوبه القشيب؛ فلئن كان القياس والاستحسان والاستصلاح والتأويل والدينامية إلى الأمس القريب تُعدّ أساليب منحرفة في تفسير كلام الوحي، فقد استحدث اليوم أُسلوب الهرمنوطيقيا كأحدث نسخة من العلم المادي لتفسير القرآن وعلم الكلام و. . . بعد تطوّر الجهاز الثقافي للعدّو، وانتهاجه أساليب شائكة في التعاطي مع الآخرين.

«فلا مكان للحقيقة (Truth) بمعناها الكلاسيكي الرائج في الهرمنوطيقيا الفلسفية المعاصرة؛ حيث يُشدَّد هنا على أن المفسّر غير محايد في فهمه، فثمة دخل لأُفق المفسّر وعقليته وتراكماته الفكرية في تفسير النصّ أو النتاج الفني أو تحليل الحوادث التاريخية، ولا يُعقل غير ذلك. وعليه، فهذا المسلك الحديث القديم في الوقت ذاته الذي استطاع استقطاب أنصار له من بين رجال الدين وغيرهم، في إيران الإسلامية وسواها من الدول الأُخرى، يذهب إلى أن الأساس في تطوير المعارف البشرية هو تطوير القوى الحسيّة والعلوم التجريبية، ويؤمن أن قدرة العقل والنقل مناطة بمدى تسلّط الإنسان المعاصر على هذه العلوم، كما أن أتباع هذا المسلك نحو المنظّرين الغربيين يرون أن النموّ العقلي وتنظيم العقول البشرية رهن بتطوير العلوم الحسيّة. لكن بما أن العلماء الماديين المناصرين لنظرية الهرمنوطيقيا ـ شأنهم شأن الموحّدين أيضاً ـ لا يؤمنون بالنقل بالمعنى الخاص للكلمة، فهم يطبّقون هذا المسلك على الكلام الأُسطوري لرجالات الفكر المادّي في المرتبة الأُولى، وفي المراتب اللاّحقة يجرونه على كل أنواع الكلام بما فيه الكلمات الغامضة للوحي.

وفي الحقيقة، هم يذهبون إلى إمكان تفسير كل النصوص بصورة جيدة اعتماداً على هذا المسلك، شريطة الإلمام التام بالعلوم الحسيّة الحديثة، وامتلاك القدرة اللاّزمة لتطبيق تلك الكلمات على آخر الاكتشافات البشرية؛ وحينئذٍ نجد سهولةً في فك شيفرات كلمات رجال الدين والعلم.

ويبتني هذا المنحى الهرمنوطيقي على كون القواعد والأُصول العامة حاكمة على فهم المتن (القرآن والسنّة)، مع قطع النظر عن طبيعة هذا النصّ، فعلى العالم الهرمنوطيقي السعي لتنقيح وتنظيم هذه القواعد. . .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الهرمنوطيقيا كانت، ومنذ ظهورها في القرن السابع عشر، دالةً على «تفسير العلم» أو «فنّ التفسير»، وظلّت في سياق مجرّد النظرية حتى نهاية القرن التاسع عشر، حيث كان يُنتظر منها تنقيح قواعد علم التفسير. وفي هذه الفترة التاريخية، كانت تكتفي بإيضاح المنهجية للعلوم التفسيرية فقط للقضاء ـ قدر المستطاع ـ على ظاهرة التفسير غير المُقَوْعَد والتابع للأذواق والأهواء؛ ومن هنا نرى أن شأن الهرمنوطيقيا ـ وعلى مدى طويل ـ شأن العلم المساعد للعلوم المختصة بتفسير النصوص.

وفي هذه الحقبة، تبلور علم الهرمنوطيقيا القدسية (Hermeneutica Sacra) بصورة ممنهجة ومنظّمة، كالهرمنوطيقيا الفلسفية (Hermeneutica Profana)، والهرمنوطيقيا القانونية (Hermeneutica Juris) أيضاً، واستخدام كل واحدة منها يساعد على فهم النصوص في هذه العلوم بصورة أفضل ورفع الإبهام عنها»[1].

(1) «مدخل إلى الهرمنوطيقيا»، أحمد الواعظي، دار المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، ط 1، (2001 م).

انعكاس الهرمنوطيقيا على دائرة الفكر الديني

أما الفكر الديني المعاصر فقد شهد ولادة بحوث وتساؤلات جديدة، يرجع بعضها إلى الهرمنوطيقيا، نحو: إمكان وجود قراءات مختلفة وغير محدودة للنصوص الدينية، تبعيّة الفهم للزمن وتغيّره باستمرار لكونه سيّالاً، شَرْعَنَة عقلية المفسّر، وإباحة تدخّلها في تفسير النصّ، وتأثّر الفهم الديني بمعطيات وتراكمات وخلفيات المفسّر.

وعلى هذا الأساس، تركت الهرمنوطيقيا المعاصرة وقعاً كبيراً على الفكر الديني، ووضعت أمامه مسائل وقضايا جديدة من جهتين:

الأولى: اهتمت بعض الأبحاث الهرمنوطيقية بالفكر الفلسفي بشأن الفهم المطلق وعدم الفهم في مجال خاصٍّ. وفي مثل هذه التأمّلات، تصدر أقضية وأحكام عامة حول مطلق الفهم في باب ماهيّة الفهم وشرائطه الوجودية وسماته الرئيسية، تمتدّ دائرتها لتشمل المعرفة الدينية وفهم النصوص الدينية وتفسيرها أيضاً، وبالتالي توجد ترابطاً بين المباحث الهرمنوطيقية والمعرفة الدينية.

الثانية: تبتني الأديان الإبراهيميّة (الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة) على الوحي والكلام الإلهيّ، الأمر الناتج من تأثّر هذه الأديان بالنصوص الدينية وتفسيرها وفهمها على الأصعدة كافة. ونتيجةً للصلة الوثيقة بين الثقافة الدينية ومقولة تفسير النصوص الدينية، تسبّب طرح نظريات جديدة في مجال تفسير وفهم النصوص، في خلق تحدٍّ بوجه المنهج المتداول والمقبول في تفسير النص، ومواجهة علماء الدين بسيل من التساؤلات الجديدة، والتأثير على مقولة المعرفة الدينيّة.

ومن المفيد القول أنّ الهرمنوطيقيا كانت دائماً تركّز على قضية تفسير النصّ، وعلى الرغم من الانعطافات الكبيرة والكثيرة التي حدثت في حدودها وأهدافها ما زالت تصبّ جلّ اهتمامها على مقولة فهم النصّ؛ ومن هنا، فإنّ طرح نظريات حديثة في مجال هرمنوطيقيا النصّ سيؤثّر في دائرة الفكر الديني.

والحقيقة أن الهرمنوطيقيا ما قبل هايدغر، أي قبل القرن العشرين ـ ورغم مجيئها ببعض الإبداعات وفتحها آفاقاً جديدةً في تفسير النص ـ لم تحدث إشكاليةً جادةً في دائرة الفكر الديني؛ لأنّ كل نحلها كانت وفيّةً للمشهد الرئيسي للأُسلوب المتداول في فهم النص، فكان كلّ منها يحاول ترميم وتنقيح وإصلاح المنهج العام والمقبول من زاوية ما. إلاّ أن الهرمنوطيقيا الفلسفية والأبحاث التي تبلورت في ضوئها هيّأت الأرضية لجعل الأُسلوب المتداول في فهم النصّ يواجه أزمةً حادّةً، وبالتالي تعرّض المعرفة الدينية الشائعة إلى التطاول والهجوم. وقبل التطرّق إلى أهمّ الإشكاليّات التي تسببت بها الهرمنوطيقيا المعاصرة في إطار فهم النصّ، لا بأس بتقديم شرح إجماليٍّ للتفسير المتداول لفهم النصّ.

فالإنطباع المتعارف عن النصوص الدينية المعبّر عنه في التنوير الديني المعاصر بـ «القراءة التقليدية للدين»، يتقوّم بالمحاور التالية:

1 ـ المفسّر يبحث عن معنى النص، ومعنى النص عبارة عن مقصود ومراد المتكلّم والمؤلف الذي استخدم الألفاظ والمفردات المختلفة لإفادة ذلك المعنى المبتغى؛ وعليه فلكلّ نصٍّ معنى محدّد ونهائي هو المراد الجدّي لصاحب النص. وهذا المراد الجدّي والمعنى المعين والنهائي أمر موضوعي وواقعي، والمفسّر

في صدد إدراكه. والمقصود من كونه أمراً موضوعياً وواقعياً هو أن المفسّر قد يخطئ فلا يدرك المراد وقد يدرك الواقع وينطبق فهمه عليه، وفي كلتا الصورتين يكون المعنى أمراً ثابتاً لا يقبل التغيير، ولا دور لرأي المفسّر في بلورته. وعلى هذا الأساس، تنطوي النصوص الدينية على رسائل إلهيّة إلى البشر، والمفسّر لهذه النصوص يرمي إلى إدراك مغزى تلك الرسائل الذي هو عبارة عن المراد الجدّي لصاحب الكلام.

2 ـ لا يتيسّر بلوغ الهدف المذكور إلا عن طريق انتهاج الأُسلوب المتعارف والعقلاني لفهم النص، والظهور اللفظي للنص في هذا الأُسلوب هو الموصل للمراد الجدّي والمعنى المقصود؛ لأنّ المتكلم أو المؤلف يفيد مراده عن طريق الألفاظ والتركيبات اللفظيّة المستخدَمة من قبله، حيث إنّ دلالة الألفاظ على معانيها تابعة للوضع اللغوي والأُصول والقواعد العقلانية للمحاورة والتفاهم، وهذه الأُصول والقواعد عُرفيّة وعقلانيّة، والمتكلم والمخاطب يراعي ذلك في جميع اللغات؛ لأنّ تجاوزها يسبّب إرباكاً في فهم النص.

3 ـ الحالة المثالية للمفسّر هي أن يبلغ الفهم اليقيني والموثوق للمراد الجدّي للمتكلم؛ بيد أن هذا اليقين والاطمئنان لا يتأتّى في الموارد كافة، وإنما يتسنّى ذلك في حالة وضوح دلالة النص على المراد. وفي النصوص الدينية يحصل للمفسّر فهم موضوعي مطابق للواقع؛ إذ يصل المفسّر إلى القطع واليقين في غير النصوص المسماة اصطلاحاً بـ «الظواهر»، وهذا المعنى المُدرَك هو المعنى

النهائي للنص؛ لكن ذلك ليس بمنزلة فقدان الموضوعية والاعتماد في التفسير، ففقدان هذا الاطمئنان ومشقّة إحراز مطابقة الفهم للواقع ومراد المتكلّم لا يعني عدم وجود معيار لتمييز التفسير المعتمد عن غيره. ففي مجال تفسير النصوص ـ ولا سيما النصوص الدينية ـ نحن في صدد الحصول على الفهم الذي يكون حجةً ومعتبراً، وهو ما روعيت فيه الأُصول والقواعد العقلانية المأخوذة في المحاورات وما كان تفسيراً ممنهجاً ومنضبطاً. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء الأُسلوب المتعارف والمعهود، لا يشمل النص كلّ ألوان التفسير، بل التفسير المُعتَمد والمُعتنى به ما انضوى تحت العرف الرائج للعلماء.

4 ـ البُعد الزمني بين عصر المفسّر أو القاري للنص وبين تكوّن ذلك النص لا يحول دون بلوغ المفسّر للمعنى المقصود والمراد الجدّي من النصوص الدينية، بل الفهم الموضوعي للنص ممكن حتى مع البون الزمني الشاسع؛ ذلك أنّ التغييرات التي تجري على اللغة بمرور الزمن لا تبلغ درجةً تعيق معها فهم النص، أو تجعل الظهور اللفظي للكلام الذي ينعقد للمفسّر في الجهة المقابلة للمعنى الذي يبغيه المتكلّم.

5 ـ يجب أن تُكرّس جهود المفسّر لفهم معنى النص، والفهم عمل يتقوّم بالنص والمؤلّف، ثمّ إن المفسّر يحاول إدراك مراد المؤلف عن طريق دلالة النص نفسه؛ لذا يُرفض استمداد المؤلف بذهنيّته لتحديد المراد رفضاً قاطعاً، فخلفيات وتراكمات المفسّر تقدح في عملية الفهم، وتقلب التفسير إلى «التفسير بالرأي». ومن هنا، فكل ألوان التنظير في موضوع التفسير الرامية إلى اعتماد وتوجيه وشرعنة

قراءة المفسّر وتراكماته وقبليّاته تقف على طرفَي نقيض من النهج المتّبع والمتداول والتقليدي في فهم النص. فعلى أساس هذا الأُسلوب، يقوم المفسّر باستقبال رسالة النص فقط، ولا يلعب دوراً في بلورتها وترسيم حدودها، وإذا ما رغب بالاضطلاع في تحديد مغزى تلك الرسالة، فسوف ينحرف عن المسار المتداول والمقبول، ويكون تفسيره من باب التفسير بالرأي.

6 ـ ترفض القراءة التقليدية والصحيحة للنص النسبية التفسيرية بشدّة، والمراد من النسبية التفسيرية عدم وجود مناط لفرز الصواب عن غير الصواب من الفهم، وعدم القدرة على تشخيص الفهم الحقيقي المطابق للواقع عن الفهم غير الصائب؛ فتنتج قراءات متعدّدة ومتفاوتة للنص، ولا يتعيّن وجود قراءة موضوعية موحّدة.

بناءً على ذلك، فالأُسلوب المتداول في تفسير النصّ لا يبيح لأي متن الظهور إلى الملأ، والنص لا يطيق أيَّ لون من ألوان التفسير؛ فالنصوص الدينية على سبيل المثال لا تفيد أكثر من معنى واحد، بينما تستعدّ الظواهر لقبول احتمالات تفسيرية متعدّدة؛ إلاّ أنها ذات دائرة ضيّقة جداً. ويبقى النص صاحب الكلمة الفصل بصورة محدودة لحلّ الاختلاف في فهم الظواهر من دون فسح المجال لقراءة المفسّر. وبعبارة أُخرى: إن حدث اختلاف في تفسير النص يبقى التفسير متقوّماً بالمؤلف والنص أيضاً ولا يتقوّم بالمفسّر أبداً.

وفي هذا الإطار، اعتبرت بعض التوجّهات النازعة إلى الهرمنوطيقيا في القرن العشرين القراءة التقليدية المقبولة للنص أو الفكر الديني المتداول، نوعاً من أنواع الإشكاليات. أما الهرمنوطيقيا الفلسفية فقد

تناولت في فروعها المختلفة أبحاثاً كثيرةً في مجال تفسير النص أو مقولة الفهم والقراءة بشكل عام، تطعن في معظم الأُصول التي ذكرناها لأُسلوب الفهم المتعارف للنص؛ وبهذا تكون قد وضعت أمام الفكر الديني مجموعةً من الإشكالات والشبهات الحديثة؛ ذلك أننا أشرنا ابتداءً إلى أن للفكر الديني صلةً وثيقةً بالأُسلوب المعهود والتقليديّ لفهم النص.

ونحاول في ما يلي استعراض أهمّ نقاط المواجهة بين الهرمنوطيقيا الفلسفية والنهج التفسيري المتداول بين الباحثين المسلمين، فنقول: عمدت تعليمات ومكتسبات الهرمنوطيقيا إلى طرح إشكاليات في الموارد التالية:

أ - فهم النص ناتج من امتزاج وتركيب أُفق المعنى للمفسّر مع أُفق المعنى للنص؛ ومن هنا، لا بأس بتدخّل قراءة المفسّر في الفهم، بل هو شرط وجوديّ لحصول الفهم وحقيقة لا محيد عن قبولها.

ب - يستحيل الإدراك الموضوعي للنص بمعنى إمكان تحقّق الفهم المطابق للواقع؛ لأنّ عنصر الشخصية أو الذاتية (خلفيات المفسّر) شرط في حصول الفهم، فلا يخلو إدراك من تدخّل تراكمات وقبليّات المفسّر.

ج - فهم النص عمل غير مُنتهٍ؛ إذ لا قيود أمام بروز قراءات متعدّدة للنص؛ لأنّ فهمه عبارة عن امتزاج بين أُفق المعنى للمفسّر وأُفق المعنى للنص، فتوجد قابلية غير محدودة من إمكان التركيب تنشأ من تغيير المفسّر وأُفق المعنى لديه؛ وعليه فثمّة احتمال لوجود تراكيب غير متناهية، وبالتالي قراءات مختلفة ومتنوّعة للنص.

د ـ ليس هناك فهم ثابت وغير سيّال، فيتعذّر علينا الذهاب إلى وجود إدراك نهائيٍّ لا يقبل التغيير.

هـ ـ ليس الهدف من تفسير النص بلوغ مراد المؤلّف، فنحن نواجه النص لا مؤلفه، وهو أحد قرّائه ولا مرجح له على باقي المفسّرين والقرّاء. نعم، النص موجود مستقل يتحاور مع المفسّر، وحصيلة هذا الحوار فهم النص؛ وعليه فقصد صاحب الكلام غير مهم بالنسبة إلى المفسّر، كما لا مناط لدينا لتحديد التفسير المعتمد من غير المعتمد، فلا وجود لشيء اسمه التفسير المعتمد. والرؤية التي تتحدّث عن شيء من هذا القبيل ترمي إلى إدراك مراد المؤلف، في حين أن الهرمنوطيقيا الفلسفية تتقوّم بالمفسّر ولا تكلّف نفسها عناء البحث عن مقصود المؤلف قطّ؛ وبفعل كثرة وتنوّع مفسّري النصوص وامتلاكهم أُفقاً متفاوتة، تتبلور تفاسير متنوعة للنص دائماً، ولا سبيل إلى ترجيح أحدها على سواه.

ز ـ تتّفق الهرمنوطيقيا الفلسفية بكل ما للكلمة من معنى مع النسبية التفسيرية، فتفتح الباب على مصراعيه أمام التفاسير المتطرّفة.

انطلاقاً ممّا سبق، يتحتّم علينا التأكيد على أن تأثير الهرمنوطيقيا الفلسفية على دائرة الفكر الديني ليس من باب التأثير المباشر ولا من باب طرح أُسلوب جديد في مجال فهم النص؛ أما عدم كون هذا التأثير مباشراً فقد نوّهنا في بداية البحث إلى ذلك، وأثبتنا أن الهرمنوطيقيا الفلسفية ليست توجّهاً دينياً ذا تعاليم خاصة، والتأثير الذي تخلّفه في نطاق الفكر الديني عبارة عن إشكاليّات في الأُسلوب المتّبع في فهم النص.

وأما قدحها في المنهج المتداول في فهم النص فلم يأتِ في سياق طرح طريق بديل لذلك؛ إذ لم تدّعِ الهرمنوطيقيا الفلسفية أنها استحدثت طريقةً جديدةً لفهم النصوص عامةً أو النصوص الدينية خاصةً، وإنما هي بصدد تقديم تحليل عن ماهيّة فهم النص وطرق حصوله والأهداف المتوخّاة من التفسير، وتقف في الجهة المقابلة لتحليل القراءة التقليدية للنص. فطالما كرّت على الأُسلوب المقبول والمألوف موجّهةً له نقداً لاذعاً وجديداً، ولا يتسنّى الذبّ عن هذا الأُسلوب والدفاع عن القراءة المتداولة للدين إلاّ بعد الردّ على هذه الإنتقادات الحديثة.

مرتبة العقل المتعبّد كوسيط بين القِيَم والعلم في النظريّة الخامسة

بديهيّ القول أنّ ما ترومه نظرية الهرمنوطيقيا وما شاكلها من النظريات الماديّة الأُخرى يختلف تماماً عما تصرّ عليه النظرية الخامسة المتقومة بعنصر الوحي في المعارف النقليّة والعقليّة والحسيّة، حيث تذهب إلى أن عبادة الله تعالى هي الأساس لحركة وتحليل الإنسان الموحّد، وهو جلّ وعلا مبدأ وضعيّ في الحركة ومبيّن لجهة العبادة. ثمّ إن تفكيك الدوائر الثلاث عن بعضها البعض أمر غير ممكن في هذه النظرية، كما يعدّ التعبّد بالأوامر والنواهي الإلهيّة أصلاً في مقام تبلور الحس والتجربة؛ من هنا يحظى العقل ونظام الإدراك بمكانة رفيعة في هذا الإطار باعتباره حلقة الوصل بين نظام القِيَم ودائرة العلم، ومن دونه تتلاشى قدرة جَرَيان النقل إلى الحسّ.

بناءً على ذلك، لا يمكن تجاهل قدرة العقل في نظريّة «الحدّ الأكثر من الدين» حتى على مستوى تحليل النقل؛ لكن ما يمنحها مقام الأصالة

وينير الأفكار فيها هو الاستفادة من المبادئ والقواعد التي يكون التعبّد فيها أصلاً، حيث يُجنح إلى هذه الآلية عن طريق إدخال التعبّد إلى المبادئ الوضعية الحاكمة على قواعد التفكير. فلئن كان مبدأ «عدم الولاية» أحد المبادئ الوضعية للفكر في النظام الفكري غير المتعبّد، يحلّ مبدأ «الولاية» محلّه في النظرية الراجحة؛ لأنّ الفكر في هذه النظرية مخلوق لله تعالى أيضاً، فلابد له من أن يتّصف بالتسليم وتولّي الولاية الإلهيّة.

وبصياغة هذه القواعد، تتأسّس إدارة التنمية الفكرية الرامية إلى تطوير التعبّد، وتبدأ نشاطات العقل لإدراك دائرة النقل والحس. وعلى هذا الأساس، إن كانت القبليات الحاكمة على دائرة القِيَم أو العلم تعاني من النقص أيضاً يمكن التنسيق في ما بينها في إطار الهدف العام، والحؤول دون تقديم تحليل ناقص في دائرتي العلم والعمل. عندئذٍ لا يمكن الدفاع عن مبدأ عدم الولاية القائل بعدم ولاية موجود على غيره لئلاّ يرد الحديث عن عدم الفارق بين ولاية الله وولاية غيره على الآخرين. والأمر المهم هنا هو أن تضمين مبادئ وقواعد التقرّب لدوائر القيمة والإدراك والعلم منذ البداية سيقطع الطريق أمام الإيحاءات المادية، وهو ما غفلت عنه النظريّات الأربع المتقدّمة فآل بها الأمر إما إلى التحجّر وإما إلى التجدّد. فبسبب امتلاك أُولئك لعقائد إلهية قوية على الصعيد الفردي، حاولوا استثناء مُحكمات الوحي في الوقت الذي أبدوا دفاعاً مستميتاً عن حيثية الدين؛ بيد أنهم يعلمون جيداً أن الوحي لا يقتصر على المُحكمات، بل شاءت الحكمة الإلهيّة نثر المُتشابهات أيضاً في مختلف أجزاء الكتاب والسنّة من أجل التمييز بين الطيّب والخبيث حتى يثبت مقدار تعقّل دعاة التوحيد. وكما مرّ سابقاً، إذا لم تؤمَّر مبادئ

التقرّب على أنظمة الإدراكات البشرية الثلاث منذ البداية سنُجبر على الموافقة على اتّساع نطاق منطقة الفراغ حتى لا يبقى مجال لمنطقة الأوامر والنواهي الإلهيّة؛ ولا شك في أن منطقة الفراغ لا تعني أكثر من خلوّ العقل الإنساني من الفكر. السؤال المتبادر هنا: لما يفكر العقل بصورة مستقلّة، ويتحرّر عن قيود النظام القِيَمي شيئاً فشيئاً، أوَ يمكن الركون حينئذٍ إلى وثاقة مثل هذا الإدراك في دائرة القيم والعلم؟

إمكان جَرَيان الطاعة والعصيان في دائرة الفكر البشريّ

تكنّ النظرية الخامسة ـ المعبّر عنها بـ «نظرية الخبرة الدينية» ـ احتراماً كبيراً لمنزلة الدوائر الثلاث، لكنّها لا تؤمن باستقلال أيٍّ منها؛ وفي الوقت الذي لا تعتبر أياً منها محكومةً لسواها، تؤكد أنها جميعاً طوعاً للإرادة الإنسانية لاختيار أحد طريقَيْ الحق أو الباطل. وتربط هذه النظرية بين اتخاذ القرار في دائرة الفكر وبين الإنقياد للدوائر الأسمى، كما تطبّق حق التكليف في هذا المجال أيضاً. وهذه الحقيقة تجري في دائرة العلم والعمل أيضاً؛ لعدم إمكان قصر التسليم والتعبّد على دائرة القِيَم فقط أو جزء من الدائرتين الأُخريين، فإنّ المبدأ القائل: كلّ العالم ـ بما فيه العقل ـ مخلوق إلهيّ، والمبدأ الآخر: يجب أن تتحرّك المخلوقات كافة في إطار إرادة الخالق وإلاّ استوجبت العصيان، من المبادئ القطعية السائدة في هذه النظرية.

بناءً على ذلك، يجب على العقل المخلوق أن يطبّق لوازم الطاعة والطغيان في مقام الفكر، ومن ثمّ يقوم بصياغة القواعد على هذا الأساس؛ أمّا اعتبر العقل مستقلاً وجُعل في عرض النقل والتجربة، فتتبادر إلى الأذهان جملة من الأسئلة: ما الخلفية الحاكمة على هذا

المبدأ؟ أوَ لا يعني ذلك إما عدم وجود خالق للعالم وإما كون الخالق والمخلوق في عرض بعضهم البعض، ولكلٍّ منهما منزلته المستقلة؟ هل يُعقل أن يكون العقل مخلوقاً من جهة وغير محتاج إلى مسيّر ومدبّر من جهة أُخرى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الداعي إلى بعث الرسل؟ وهل يختصّ إرسال الرسل بزمن طفوليّة العقل البشري فقط؟ وإذا كان العقل مستقلاً ويستطيع إدراك المصالح والمفاسد بصورة تامة، وكان مجراه الحسّ البشري، وسبيله تطوير العلوم التجريبية، فهل هناك حاجة حينئذٍ إلى وجود مثل هذا النظام العظيم في الخلقة لقيادة وتوجيه المخلوقات؟ في هذا العصر الذي يُسمّى خطأً بزمن البلوغ الفكري للبشر، أيمكن الدفاع عن مكانة الدين كما في السابق؟ إذا كان البشر قد توصّلوا إلى مرحلة البلوغ الفكري، فلا داعي للتحدّث عن ضرورة الولاية الإلهيّة في عصرنا الراهن والعصور اللاّحقة؛ لأنّ سيفرة النموّ العقلي للبشر قد فُكّت وكشف النقاب عن رمزها.

العقل موظّف لدى الحسّ والتجربة في نظام الحداثة

إنّ العلاقة بين دوائر النقل والعقل والحسّ اليوم هي علاقة أُحادية الجانب، تضطلع العلوم التجريبية فيها بدور الآمر على الدائرتين الأُخريين؛ وعلى الرغم من أن توسّع دائرة التجربة ـ بل النقل ـ يحتاج بدوره إلى العقل، لكن هذا لا يعني تساوي مقدار تأثير العقلانية على دائرتَي النقل والتجربة.

أضف إلى ذلك، لا يعرف نظام الحداثة اليوم شيئاً تحت عنوان النقل أو الوحي؛ فهو يستند إلى ركيزتين أساسيّتين هما العقل والتجربة البشرية، لكن المتغيّر الأساسي ليس هو العقل، وإنما العقل والإدراك في هذا النظام

يشغلان وظيفة الخادم والموظّف لدى الحسّ والعلم. فالمبادئ الوضعية الحاكمة على تحليل الظواهر من جنس الحسّ والتجربة لا العقل؛ خلافاً لأتباع العقل الذين يعزون أساس المعارف البشريّة وتحليل نظام الخلقة إلى الإدراكات النظرية، ولا تربطهم علاقات حميمة مع الحسّ والتجربة أيضاً. وفي هذا الإطار، من الطبيعي أن يرفع أتباع العقل الراية البيضاء أمام أنصار الحسّ حيث استطاعوا توظيف العقل البشريّ والمدركات النظرية من أجل تحقيق نواياهم، ومادام أصحاب العقل لا يتنازلون عن موقفهم الداعي إلى الاستقلال فيلزمهم القبول بسيادة الحسّ والتجربة عليهم. وفي الحقيقة، فإن فكرتهم الاستقلالية التي لم تأخذ بعين الاعتبار قدرة المنطق التجريبي، حرمتهم من الاستحواذ على دائرة التجربة والأخذ بزمام دائرة العلم. ومن ناحية أُخرى، أدّت بهم هذه الرؤية إلى النظر إلى دائرة الدين بصورة مُبتسرة، ووضع إحراز نتيجة عقلانية في الموضوعات الدينية في صدر سلّم أولوياتهم من خلال طرح المستقلّات العقلية وما شاكلها، كما أن الذهاب إلى أصالة الإدراكات النظرية والمطالبة بالاستقلال التام، تبعث على عزلة دائرة العقل، وبالتالي انحلالها في دائرة الحسّ. ومن هنا، فإنّ الفصل بين دوائر القيمة والإدراك والعلم جرّ إلى مثل هذه التداعيات الخطيرة على كل واحدة منها، فحُرمت دائرة القيم من بلوغ الحضارة الإلهيّة، وأُرغمت دائرة الإدراك على الإنحلال في دائرة التجربة، واغترّت دائرة العلم جرّاء سيطرتها على الدائرتين الأُخريين. هذه هي الحداثة، وهذا ما آلت إليه: حرمان البشر من عيش السعادة وسعادة العيش.

التعبّد محور لتعريف دوائر النقل والعقل والحسّ

تؤمن نظريّة الخبرة الدينية بأن دوائر النقل والعقل والحسّ الثلاث تنضوي تحت دائرة شاملة، وهي تتقوّم ـ وتتعامل ـ مع بعضها البعض.

ومحور التقوّم والتعامل المذكور هو التعبّد الذي يعدّ أساساً في تعريف كل دائرة من تلك الدوائر. وتعتقد هذه النظرية أن نقطة انحراف الحداثة تكمن في الفصل بين هذه الدوائر الثلاث والذهاب إلى استقلالية دائرة العقل باعتبارها حلقة وصل بين القِيَم والعلم؛ لأنّ العقل لا يستطيع تشخيص مصلحة ومَفْسَدَة البشر في بعد العمل من دون الإستناد إلى النقل. فعلى الرغم من أن العقل رفيق صالح، إلاّ أنّه قد يُبتلَى بأزمة التجدّد أو التحجّر إذا ما قطع الطريق من دون التعبّد؛ الذي يمثّل نقطة التعادل والوسطية بين حدّي الإفراط والتفريط في دائرة الفكر. ولئن كانت الشجاعة نقطة التعادل بين التهوّر والجبن فإنّ التعبّد هو الحدّ الوسطي بين التجدّد والتحجّر؛ لذا من الضروري جداً تعبيد العقل لكي يلعب دوره التاريخي في الدمج بين دائرتي الدافع والسلوك، أو القيمة والعلم، أو النقل والتجربة. وفي هذه الحالة، ما معنى الحديث عن «المستقلات العقلية» التي قلّما تقبّل التعبّد بالوحي إلاّ الإنفكاك بين الدوائر الثلاث؟ وعندما تنفكّ حلقة الوصل عن الدائرتين الأُخريين يكون انهدام منظومة القيمة والإدراك والعلم أمراً قطعياً، في حين أن التأكيد على تعريف وتحديد مرتبة العقل وضرورة ملئها بعنصر التعبّد في دائرة التعقل، إنما يهدف إلى تشييد بناء حديث بهيكليّة مختلفة على تلك الأنقاض.

سرّ تسلط الحسّيين على دائرتَيْ العلم والعمل الاجتماعي

إذا ما قُصرت أيّ نظرية الدائرة العقلية على المفاهيم النظرية، والدائرة الحسيّة على المفاهيم العملية، وذهبت إلى القطيعة بينهما، ثمّ أناطت إدارة الأُولى بالعقل والثانية بالحسّ، ولم تؤمن بوجود نقطة وفاق بينهما، فستعاني ـ لا محالة ـ مما عانت منه النظريات الأربع المتقدّمة.

حيث إنّ العقل يدرك الكليّات فقط، أما الحس الذي يدور في دائرة التجربة والخطأ فلا يحقّ له ولوج ذلك الوادي، كما أن العقل لا يمتلك مقوّمات الإعراب عن رأيه في الجزئيات والموضوعات والظواهر الموضوعية، بل غاية ما يحقّ له هو تحديد المشتركات من الجنس والفصل والنوع. ولقد أدّت هذه الرؤية المنحرفة إلى خروج الحسّ عن دائرة تزعّم العقل والدين أيضاً، فغدا كالإمبراطور المستقل الذي لا يستسيغ حكماً من العقل أو الدين.

إنّ هذه الضربة كانت من القوة بمكانٍ إلى درجة أنها دفعت بعلماء المسلمين إلى إيكال دائرة الموضوعيّة الواسعة والمؤثّرة إلى العلماء الحسيين ليرسموا نمط الحياة العملية للمجتمعات المسلمة. ولا شك في أن سعة دائرة العمل والموضوعية، ومدى تأثيرها المباشر على القواعد الأخلاقية والفكرية والسلوكية للمجتمع، لا تقبل القياس إلى سعة دائرة العقل ومقدار تأثيرها غير المباشر، فأفضت هذه الرؤية الخاطئة إلى تسلط الأجانب على دائرة العمل، وأدّى هذا النمط المادّي إلى الزحف باتجاه القواعد والسُنُن غير الإلهيّة، ثمّ أخذ بالاشتداد شيئاً فشيئاً؛ وفي النهاية خرجت دائرة الحس عن نطاق الشريعة، وبدأت المدركات البشريّة تتّسق حول اتجاه عامٍّ في النموذج المادّي، وقد أضحت هذه الإدراكات والارتكازات التي اصطبغت بالصبغة الحسيّة، غريبة عن روح التعبّد والتسليم.

الدين الدنيويّ حصيلة لتطوير التجربة في دائرة المفاهيم الدينيّة

أخذت الدائرة الحسيّة التي كانت مكرّسةً للنطاق الموضوعي فقط، ثمّ امتدّت لتشمل دائرة الإرتكازات الاجتماعية، أخذت تلقي بظلالها

القاتمة على دائرة المفاهيم الدينية حتى خلّفت إدراكات منفصلةً عن الدين أو ذات صبغة دينية فقط. وإذا ما جرى الحديث اليوم عن العرفان المادي والكلام المادي والتفسير المادي و ... فلا ينبغي الإسراع في اتخاذ موقف وإنكار وجودها مطلقاً. وفي إطار هذه الحركة المنكوبة، بلغ التشكيك عوامّ المجتمع أيضاً الذين قلّما يستأنسون بالمفاهيم الحسيّة، حيث بدأوا يتردّدون في أبسط الضروريات والتعاليم الدينية كالجنة والنار والملائكة والعوالم الميتافيزيقية من قبيل الجبروت والملكوت واللاّهوت، والمعاد الجسماني أو الروحاني و ...؛ وبهذا تكون الحقائق الميتافزيقية قد صودرت لصالح الأُمور الحسيّة، وبرز نوع من الدين الدنيوي.

وهذا النموذج يحتّم على الإنسان العصري تحليل الدين في ضوء التفسير الهرمنوطيقي، وفي الوقت الذي يؤمن بهذا الدين لا ينبغي عليه أن يعيش حياةً دينيةً. وعلى هذا الأساس، صحيح أن علماء المسلمين يهمّون في صياغة نمط مُستوحَى من الكتاب والسنّة لإدخال الدين في مفاصل الحياة كافة؛ لكنهم لم يخفقوا في هذا المسعى فقط، وإنما أذنوا باصطباغ الدين بالصبغة الدنيوية بموافقتهم على الحداثة ومستلزماتها بصورة تامة أو ناقصة. لذا، فإنّ نشوء التفسير والكلام على أساس المعايير الإلهيّة يرسم صورةً ناصعةً للدنيا، لا يشقّ على الخواصّ ولا العوامّ قبول التعبّد فيها؛ وإلاّ شوّهت الحداثة وجه الدين حتى لا يعود يمتلك المؤهّلات اللاّزمة لجذب القلوب.

لقد استطاعت الهرمنوطيقيا وسائر الحِيَل العلمية ممارسة الإغواء في جميع المجالات، فقدّمت بدايةً تعريفاً غير دينيٍّ للعقل، ثمّ عزلته عن دائرة

القِيَم، وبعد ذلك مهّدت لاستقلاله لتضعه في خدمة الحسّ[1]، ومن الجليّ أن دائرة الحسّ في هذه الرؤية لا تمتّ بصلة إلى الدين أكثر من سيادتها عليه. وبهذا عمد أُولئك بدايةً إلى قطع العلاقة بين العقل من جهة والقِيَم والدين من جهة أُخرى، فحظيت دائرة العمل باعتبارها محرّكاً لكل المعارف البشرية، بل الدينية أيضاً، بتأييد الخواصّ، واحتلّت موضع التفاهم الاجتماعي أيضاً؛ أما اليوم فيتمّ التنظير لهذه الحركة المدروسة بلغة الفلسفة والمنطق. وفيما ذهبت هذه الرؤية إلى استقلالية العقل، وعزت ثبوته إلى العقل نفسه لا إلى القِيَم والتعبد، نجد أنها تفتقر إلى بنية منطقية قوية ويرد عليها النقض بسهولة؛ فالعقل ـ من وجهة نظر الإنسان الموحّد ـ مخلوق من مخلوقات الله تعالى التي خُلقت بالدرجة الأساس لعبادته جلّ وعلا؛ لذا، فإنّ هذا المخلوق يخضع أيضاً للمقتضيات والضرورات المستقاة من دائرة القِيَم، ولا يمكن تصوّر عدم وجود تكليف أو فرض على العقل، أو توهّم اعتباره مستقلاً عن دائرة القِيَم، أو الرجوع في تعريفه إليه، اعتماداً على كونه أكبر عطيّة إلهيّة على الإنسان.

الدين العُرفي ثمرة لهزيمة القِيَم في دائرة المفاهيم العقليّة

لقد كانت مواقف هذه النظرية الحسيّة سبباً في عدم شعور العقل بالمسؤولية والتكليف تجاه خالقه؛ فبانتهاك حرمة القِيَم في دائرة التقعيد العقلاني وضع معيار جديد في هذا المجال هو التبادر العُرفي. وبعبارة أوضح: عمدت الهرمنوطيقيا إلى الإيحاء بوساوسها الفكرية القاضية بأن

---

(1) وهو نظير ما قام به عمرو بن العاص حيث تمكّن من خداع إنسان ضعيف العقل كأبي موسى الأشعري ليعزل الإمام علي بن أبي طالب(ع) الذي يمثّل رمز القِيَم الدينية، ويوكل قيادة المجتمع إلى رجل عابد للدنيا كمعاوية بن أبي سفيان.

الملاك الأساسي في أمر التقعيد وصياغة النمط وكل ما له شأن بدائرة العقل، هو العُرف والقبول العُرفي. وفي المرحلة اللاّحقة، يحكم النمط الهرمنوطيقي نفسه بأن هذا العرف ينتظم بواسطة العمل والحسّ، وقلب العمل ينبض بالعلم ويحيا بالعلوم والمعادلات التطبيقية ذات الصبغة الماديّة.

وعلى هذا الأساس، حينما ينبري عالم ما إلى تفسير كلام ما ـ أعمّ من كونه كلاماً طبيعياً أو فوق الطبيعي ـ لابدّ له من الرجوع إلى العرف المتبلور في إطار التعاليم المادية، ولا فرق حينئذٍ بين إسناد كلام الوحي أو كلام إنسان عاديٍّ إلى العرف. ولا يخفى أن هذه المسيرة ستؤول إلى عَرْفَنَة الدين، ويغدو الدين موجّهاً للعرف والعقل ذي النزعة الحسّية لا هادياً لهما.

العُرف الديني هو المؤشّر لتطوير التعبّد في جميع المجالات

تصرّ نظرية الخبرة الدينية بشدّة على جعل العرف أمراً دينياً، وتتحدّث عن صناعة الحضارة الإلهيّة عن طريق التصرّف في المفاهيم الأساسية والبُنى الاجتماعية الرئيسية؛ فالمجتمع الناشئ في صلب الدين ينظر إلى الظواهر والعلاقات الموجودة في العالم بطريقة مغايرة، وأما العرف فيه فما يلبث أن يصطبغ بالصبغة الإلهيّة شيئاً فشيئاً؛ وعندئذٍ لا إشكال في تفسير كلام الوحي وغيره بالعُرف المترعرع في كنف الدين. هذه هي النقطة المقابلة للهرمنوطيقيا تماماً، حيث إنها توكَل المجتمع منذ البداية إلى الحسّ والتجربة المحضة، ثمّ تعمد إلى تفسير الكلام عقب إيجادها للمجتمع والعرف السائد فيه. ومن الطبيعي أن العرف الحسيّ الذي يطرح تفسيراً موهوناً عن الدين والكلام الإلهيّ يختلف تماماً عن

العُرف الديني المولود من رحم الوحي الذي يعتزم تفسير النص الوحياني.

نظرة إجمالية إلى النظريات الخمس

بعد تسليط الضوء على النظريات الخمس، نجري مقارنةً إجماليةً بينها ضمن رؤيتين جوهريّتين: الأُولى حسيّة والثانية وَحْيانية، مع الإشارة إلى وجود عُرفين برؤيتين مختلفتين في المجتمعين الإلهيّ والماديّ، كما يمكن تقديم دعامتين للابستمولوجيا على أساس الهرمنوطيقيا والتفسير الوحياني؛ لكن المهم ما يلي:

- إيجاد القوانين الأساسية والتخصّصية والعامة ينحو منحىً مادياً ذا نزعة إنسانية في المجتمع المادي، بينما تتأسّى جميعاً بالدين في المجتمع الإلهيّ.

- يُكتَفى بالحد الأقل من الدين في المجتمع الماديّ، في حين لا يُقبل بأقل من الحدّ الأكثر منه في المجتمع الإلهي.

- تُعزى حجيّة القوانين إلى العُرف الاجتماعي في المجتمع المادي، بينما ترجع الحجيّة في المجتمع الإلهي في ضوء المعرفة الدينية إلى التعبد والتسليم بالله والتقعيد والتفاهم الاجتماعي.

- يفتقر الحدّ الأقلّ من الدين في المجتمع المادي الى قدرة تبديل المعارف إلى قوانين ثلاثية؛ أما في المجتمع الإلهيّ فبوسع الحدّ الأكثر من الدين توظيف العقل المتعبّد من أجل ربط دائرة القِيَم والمعارف والإدراكات الإلهيّة بدائرة العمل والسلوك الاجتماعي، وبالتالي إنتاج قوانين متوافقة مع الأعراف المعنويّة.

- في المجتمع الماديّ لا تتوفّر دواعي أسلمة نظام المفاهيم والبنى والمنتجات، ويُستغنى بصرف قبول التعبّد في العناصر الإنسانية عن إسلامية البيئة ككلّ. أما في المجتمع الإلهي فتُعتبر أسلمة الأنظمة الثلاثة من أعظم تكاليف النُخب في المجتمع، وما دون ذلك يعدّ تقاعساً عن تحقيق هندسة الحضارة الإسلاميّة.

- يُقسّم الخبير في النظام الماديّ إلى مسلم وغير مسلم فقط، وفي المجتمع الإلهي ـ فضلاً عن ذلك ـ يُعرّف نظام الخبرة أيضاً بصورتين متفاوتتين.

- مردّ إصلاح البنية في المجتمع المادي إلى إصلاح الطاقة البشرية؛ أما في المجتمع الإلهي فيناط إصلاح الطاقة البشرية إلى تعديل البنية.

- لا يتمّ التدقيق في المجتمع الماديّ بشأن منطق تحليل الخبراء فيما يتعلّق بالتخطيط على مستويَي التنمية الكليّة والجزئية، فيعتبر هذا المنطق أمراً فرعياً بل تبعياً؛ أما في المجتمع الإلهي فيُربط عِقد التخطيط الاجتماعي الصحيح ذي الصبغة الإلهية بصياغة نمط ومنطق إسلامي.

- مجرّد تغيير الألفاظ والمفاهيم دليل واضح على إصلاح البنية الاجتماعية في المجتمع المادي؛ أما في المجتمع الإلهي فما لم يتمّ تعديل البنية لا يمكن تحويل المنتج النهائي إلى بضاعة تقبل الاستهلاك في المجتمع الإسلامي حتى لو تصدّت شخصية إسلامية رفيعة لإدارة مصنع للمشروبات الكحوليّة.

- المتغيّر الأساسي في المجتمع الماديّ هو العنصر الإنساني لا أُسلوب الإدارة الموضوعية؛ بينما يُعتبر المتغيّر الأساسي وأداة التغيير في

المجتمع الإلهي هو الإستاطيقا الاجتماعية، وذلك رغم احترامه للمنزلة الرفيعة للإنسان.

كل هذه النقاط تكشف عن وجود رؤيتين متفاوتتين بشأن موقف النظريّة الخامسة والنظريّات الأُخرى، حيث تُرجمت في بضع جمل. ومن هنا يمكن الإدعاء أن النظرية الخامسة تنيط أَسلَمة المجتمع وصناعة الحضارة الإسلامية بإصلاح المباني النظرية، ونظام التعاريف والمفاهيم، ومنطق إدارة المجتمع، والإستعاضة عن الفلسفات الموجودة بفلسفة العمل وفقاً للوحي. وفي هذا الإطار، من الضروري وجود برنامج إسلاميٍّ لشبكة من البحوث من أجل ابتكار العلم وترتيب المعطيات الاجتماعية؛ فلا يتسنّى تغيير الرؤية السائدة من الحدّ الأقل من الدين إلى الحدّ الأكثر منه بهدف تطبيق الأُسُس المنسجمة للخلقة في الشؤون الفردية والاجتماعية كافة، وبالتالي توسيع التعبّد الاجتماعي في ضوء الوحي إلاّ بهذه الطريقة. ومما لا شك فيه أنّه ينبغي قطع هذه المسيرة؛ لكن انتظار تحقّق المدينة الفاضلة الموعودة في زمن غيبة الإمام الحجّة الموعود (عج) أمر عبثيّ حتى عن طريق ما ذُكر، ولا يخفى أن مواصلة هذه المسيرة بوسعها أن تقرّب المسلمين إلى المجتمع الإيماني المنشود. وفي هذا المضمار، يمكن فقط التحدّث عن إيجاد قانون على أساس جوهر الدين وبسط المعرفة الدينية في أرجاء المعمورة، والحدّ من دائرة نفوذ بعض المدارس الفكريّة ـ كالهرمنوطيقيا ـ التي تعدّ بمثابة نمط لترجمة وتنمية المعارف البشرية. ثمّ إن هذا المناخ سيساعد على تلطيف القيم الإلهيّة في المجتمع، وتعزيز أواصر الانسجام بين دوائر القيمة والإدراك والعلم، وردم الهوّة العميقة التي اتّسع نطاقها في غضون القرون الماضية بين أُمور المعيشة والسعادة البشرية بواسطة الحصافة الدينية

والتدبير العملي، والسماح للعقل المتعبّد بلعب دوره المُبتَغى في دائرتَي النقل والتجربة. وفي هذه الحالة، يصل التعبّد ـ باعتباره مبنى لانسجام الدوائر الثلاث ـ إلى مرحلة تفاهم النُخب الدينية والعلميّة والحكوميّة، ويوضح كلّ تعاريف وأحكام ومعادلات تطوير القرب بصورة منسجمة ومتلائمة؛ ما يؤدّي إلى بلوغ القوانين الأساسية والتخصّصية والعمومية الحجّة الشرعية في ضوء المعرفة الدينية. ومن الطبيعي إذ ذاك عدم إمكان الشكوى من التناقض بين أداء نظامَي الخبرة الدينية والعلمية؛ لأنهما قد اتّحدا من ناحية المبنى، وأخذا يتعقبان هدفاً واحداً بطريقتين ونتيجتين متباينتين ومنسجمتين في الوقت ذاته.

وأخيراً نؤكّد أن ما طُرح إلى الآن عبارة عن الأركان الأساسية لتشييد حضارة إسلامية، حيث تطرّقنا إلى ذلك قدر المستطاع وبما أُتيح لنا في هذا الكتاب؛ مع الإقرار بأن هذا الموضوع يتطلّب تفصيلاً أكثر من ذلك بكثير.

الفصل الرابع

المعوّقـــات

تمهيد

إذا ما ألقينا نظرةً كليّةً على ما سلف تحليله من نظريّات، نجد أن ثمة معوّقات عديدةً تقف سدّاً بوجه هندسة الحضارة الإسلامية، وتنتسب إلى دوائر عدّة، فمنها ما يُصنَّف ضمن الدائرة النظريّة والفلسفيّة، ومنها ما يعود إلى الدائرة الثقافية والاجتماعية؛ أما البعض الآخر فمردُّه إلى التاريخ المتلاطم للمدارس التوحيدية ـ خاصةً الإسلام ـ والمذاهب والنِحَل المختلفة التي يدّعي كل منها أنّه الفرقة الناجية، وأن عقائده هي العقائد الإسلامية الأصيلة. ومهما كانت طبقات هذه المعوّقات، وتحت أيّ عنوان كلّي أُدرجت، لا ينبغي التغافل عن أن عدم الإلمام الدقيق بها يوقع علماء المسلمين والمنظّرين الإسلاميين في مأزق فكريٍّ حقيقيٍّ، حيث سيتواصل الاهتمام بأولويّات أُخرى في نظام العلم الإسلامي كما في العقود بل القرون السالفة، ويرضى هؤلاء المنظّرون بهذه المسيرة المتعثّرة، ويتنحّون عن الأخذ بزمام أُمور الإدارة الموضوعية على الصعيد العالمي. وبالنظر إلى الوعد الإلهيّ الذي جاء على لسان الوحي القاضي

باستخلاف الموحّدين في الأرض، يتبيّن أن ذلك ليس هو المصير المحتوم للمجتمعات الإسلامية.

بناءً على ذلك، فإنّ المعرفة الدقيقة بأهمّ المعوّقات والأولويّات في هندسة الحضارة الإسلامية بمقدورها التمهيد لصياغة الآليّات والسبل المناسبة لنقل القدرة التقنية والعلمية من دائرة الإلحاد إلى دائرة الإيمان؛ وبالنظر إلى تبادل سيطرة هاتين الدائرتين على مركز القيادة مراراً، لا غرو أن جناح الحق قادر على جعل الأُمور تسير لمصلحته هذه المرة أيضاً.

في هذا الفصل، سنسلّط الضوء بدقة على معوّقات هندسة الحضارة الإسلامية؛ لكن وقبل كل شيء سنحاول دراسة نقاط الضعف الموجودة في المجتمعات الإسلامية، خاصةً في المجتمع الشيعي الإيراني، والدوائر الأساسية المنتجة للثقافة فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار ـ طبعاً ـ خصوصيّات النظرية الخامسة المختارة.

العائق الأول: الإطلاق ونفي النسبيّة الدينيّة في دائرة الابستمولوجيا الإلهيّة

من أهم ميّزات نظرية الخبرة الدينية التي تختلف كثيراً عن غيرها من النظريات الإسلامية وغير الإسلامية الأُخرى أن شعارها المحوري يتمثّل بـ «النسبية الدينية». ويتكوّن هذا الشعار من مقطعين: الأول هو (النسبية) وهو أهم مائز لهذه النظرية عن مواقف علماء المسلمين الذين يدافعون بشدّة عن لون من الإطلاق ونفي النسبية؛ والثاني هو (الدينية) حيث يمثّل نظرةً خاصةً من هذه النظرية إلى أمر النسبية، وهو ما يميّزها عن الرؤية الماديّة.

وفي الحقيقة، كلّ من نظريتيّ الحداثة والخبرة الدينية يدافع نوعاً ما عن النسبية؛ إلاّ أن الجهة السائدة على كلٍّ منهما تختلف عن الأُخرى، فكل جهة تزعم حمل راية حضارة ذات هيكلية وثقافة مختلفة عن الأُخرى؛ غير أن نقطة الوفاق بينهما لا تعدو اسم النسبية فقط. وجليّ أن التشابه الإسمي لا يحمل دلالات التطابق أبداً، فيمكن تصوّر وجود بون شاسع بين الإثنين.

قلّة الأنماط الإلتقاطية للتوفيق بين الإتجاه الديني والمفاهيم المادية

إنّ تحقّق النظام الاجتماعي في النسبية المادية رهن بتوجيه الأُسلوب والمنطق المتضمن لقدرة تحليل حركة الظواهر وفقاً للمتغيّرات المادية والأُسُس غير الميتافيزيقية؛ بينما يتقوّم منهج تنظيم الأُمور الموضوعية في النسبية الإلهيّة بالقبليات المستمدّة من الوحي، حيث يتعقّب توجهاً مختلفاً في تحليل التغييرات والتحكّم فيها وتوظيفها. لكن يمكن تصوّر نوع من النسبية الإلتقاطية بين هاتين التشكيلتين، وهي ما تسعى إلى التوفيق بين التوجّهات والمفاهيم الدينية العامة وصيغة إدارة المجتمع على أساس النمط المادي. ثمّ إنّ هذا الإنطباق غير المتجانس يؤدّي إلى بروز نوع من الوفاق الاجتماعي، كما لا ينبغي التغاضي عن قدرته النسبية في ربط المفاهيم الإلهيّة الأخلاقية بالمفاهيم المادية الحسيّة. أما في مجال جدال هاتين المنظومتين في المفاهيم فلا شك في أنه يمكن الركون إلى انتصار مؤزّر للمفاهيم الإلهيّة؛ لكن ثمّة تردّد نظري وعملي في عدم الإندحار الكامل للمفاهيم المادية التي تتسلّح بمنطق قويٍّ ومجرّب؛ لأنّ ما يلوح في الأُفق من صراع المفاهيم الكليّة (ذات الصبغة الإلهيّة) مع

المفاهيم التطبيقية (ذات الصبغة المادية) يكمن في حقيقة أن المفاهيم الكليّة تستطيع أن تشكّل حاجزاً في طريق المسيرة التقدميّة للخصم، وبالتالي تتمكّن من حلّ نظام المفاهيم الماديّة الذي يتمتّع بفاعلية موضوعية في نفسه.

وبعبارة أوضح: لا يمكن جرّ قوة الأنماط الإلتقاطية التي تتميّز بقابلية نسبية في مرحلة الإنتقال حصراً إلى دائرة صناعة الحضارة بصورة مستقلّة؛ لكنها في النهاية قادرة على الإبطاء بحركة الحضارة المادية بوضع العصيّ في دواليبها وعرقلة مسيرتها. فعلى سبيل المثال، تدلّ الأحكام الشرعية الأوليّة في إطار نمط ناقص من الإقتصاد الإسلامي على جواز عقد الشركة؛ بمعنى أن الشريك والمساهم في شركة ما يتمكّن من الخروج عن هذا العقد متى ما شاء، وإلاّ فله حق الرأي بمقدار حصّته. وفي هذه الحالة، لا يمكن في الشركة الإسلامية عزل الإدارة عن المالكيّة والتصويت ضد حق سلطة المالك على ما يملكه؛ بينما ليس بوسع البنية الإقتصادية السائدة في النظام الرأسمالي الاعتراف بالعقد الجائز الذي يعتبر عقداً متزلزلاً، وبالتالي إيكال أمر الشركات الكبيرة أو الصغيرة إلى إدارة الشركاء المكوّنين لها، وذلك بذريعة عدم إمكان الفصل بين المالكية والإدارة. ومن هنا نرى تبايناً واضحاً بين ما يذهب إليه الشرع وبين ما يمليه اقتضاء الاقتصاد الحديث.

وإذا ما حاول نمط التقاطي ما التوفيق بين الاثنين فغاية ما يمكن أن ينسبه إلى الأحكام الشرعية هو لون من الدفاع عن القدسيّة. وفي الحقيقة، يفرض المتشرعون في المجتمع نوعاً من القيود على النخب والمسؤولين التنفيذيين في النظام الإسلامي؛ إلاّ أنّ المنتصر النهائي في

ميدان الصراع هو نمط الاقتصاد الماديّ الذي عبّد طريقه لتدعيم مرتكزاته عبر مختلف الوسائل والحيل القانونية، حتى عن طريق ألسنة وأقلام المتشرّعين، وأبدل الأحكام الأولية إلى أحكام ثانوية ومن ثمّ إلى التقاطية. هذا وقد اختُبرت هذه التجربة المرّة مئات المرات في المجتمع الإيراني المسلم في غضون ربع القرن المنصرم، فلا ضرورة ـ كما يبدو ـ إلى اختبارها مجدّداً.

ضرورة تقسيم الأحكام إلى الأحكام الالتزامية وأحكام العمل

إذا ما قسمنا الأحكام إلى «الأحكام الالتزامية» و «أحكام الزمان والمكان» (العمل)، فما الذي يحدث في حالة تقابلهما ضمن بنيةٍ التقاطية لم تتسلّح بمنطق استنباط الفقه الاجتماعي، وما زالت تفتقر إلى القدرة الكافية لإجراء التنسيق اللاّزم على الصعيدين النظري والعملي؟ لا شك في أن البحث ليس عن صحة أو عدم صحة الأحكام الالتزامية المستفادة من الوحي، فهي أحكام يؤمن بها الموحّد إيماناً تامّاً في الأزمنة كافة، بل هو مستعد للتضحية بروحه من أجل إقامة وبقاء الحلال والحرام الإلهي.

لكن أيّ أحكام الزمان والمكان تعتبر المجال العملي موضوعها، وتفرض نوعاً خاصاً من التكليف على مخاطبيها في الظروف الموضوعية المختلفة؟ وإذا ما عُرّفت الأوضاع المحيطية على أساس الإطلاق ونفي النسبية بصورة ثابتة، فأيّ من نوعي الأحكام ـ الإلتزامية أو العملية ـ يجد طريقه للظهور والتطور؟ لا إشكال في أن علم الإنسان بالموضوع تدريجي، ولا تتأتى قدرة أداء العمل لديه بصورة دفعية، وشرط التكليف ـ الأعم من الفردي والاجتماعي ـ يتلخّص بالعلم والقدرة، ثمّ إن الله تعالى جعل التاريخ إطاراً لنموّ المجتمع، والمجتمع أساساً لنموّ

الإنسان. وهذه الظروف في حال تغيّر مستمر، فلم يُعهد الثبات في أيّ مرحلة من مراحل الحياة الفردية والاجتماعية إلى الإنسان. إلاّ أن تكليف البشر الأوائل يختلف عن تكليف البشر اليوم؛ إذ تُحدَّد دائرة ومقدار علمهم وقدرتهم بصورة مغايرة أيضاً[1].

ممّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان المؤمن بالأحكام الإلتزامية للشرع يسعى دائماً لتوفير المناخ الملائم لتطبيق تلك الأحكام في المجتمع بدقة متناهية؛ لكننا حقاً نتساءل: إلى أيّ مدى تتوفّر الأجواء المناسبة لتحقّق تلك الأحكام، والحال أن الأحكام الإلتزامية من جنس الاعتقادات التي تتواءم مع المفاهيم المقدّسة كالتوحيد والنبوّة والمعاد و ...؟ من الطبيعي أن ثمّة اختلافاً كبيراً بين تحقّق هذه الأحكام وبين تحقّق أحكام العمل التي تعتبر من جنس الفاعلية والموضوعية ولا تألف التغيير إلاّ ببطء. ومن هنا، تلعب الأحكام الإلتزامية دوراً بارزاً في بيان الاتجاه الكلّي للحياة الفردية والاجتماعية صوب القرب الإلهيّ؛ وأما أحكام

---

(1) لا بدّ من الالتفات إلى أن البحث يدور حول الإنسان غير المعصوم؛ وإلاّ فللمعصوم(ع) تكليف خاص بفعل علمه المطلق الذي أحرزه بإذن الله جلّ وعلا، كما يمتلك صلاحيات خاصةً أيضاً كالولاية التاريخية؛ لكن حينما يجري الحديث عن القدرة (كشرط من شروط التكليف)، فبما أن المعصوم(ع) يستوي مع غير المعصوم في مجال الاستحقاقات الاجتماعية، يمتلك المعصوم(ع) الولاية أو التكليف الاجتماعي في خصوص هداية الناس في حالة توفّر الأرضية اللازمة فقط. وبعبارة أوضح: يجب التمييز بين الولاية التاريخية للمعصومين(ع) ذات الصلة بعلمهم اللدنّي بحقيقة الأشياء، والولاية الاجتماعية لهم المتعلقة بقدرتهم في المجتمع في مواجهة الاستحقاقات البشرية الأُخرى؛ لأنّ هذا النوع من الولاية يتوقف على الأسباب والعلل المادية، والقبول أو عدم القبول الاجتماعي، حتى أن المعصوم (ع) غير مأذون من الله تعالى في فرض إرادته على الآخرين بصورة مطلقة؛ وإلاّ لم يعد ثمّة معنى للثواب والامتحان الإلهي ولاتخّذت غاية الخلقة منحى آخر.

العمل ـ كما هو واضح من اسمها ـ فتتصل بالظروف الزمانية والمكانية المتغيّرة والفاعلية الاجتماعية.

الثبات والتغيّر أوصاف أساسيّة للأحكام الإلتزاميّة وأحكام العمل

بديهيّ القول أنّ التصوّر الغالب لدى المتشرّعين والمتقيّدين بالأحكام الإلهية هو أن الفقر الأكبر ـ المعبّر عنه بالأحكام الإلتزاميّة ـ يمثّل حجر الزاوية للشريعة، فلا يقبل التغيير؛ ومن هنا يخيّم على تلك الأحكام ضرب من التصلّب والثبات. فعلى سبيل المثال، حين يجري الحديث عن عدم جواز أو حرمة تسلّط الكفّار على المسلمين، أو حينما يُطرح موضوع وجوب الصلاة أو حرمة شرب الخمر، يتوجّب على كل مسلم رعاية هذه الأحكام بصورة مطلقة من دون ملاحظة الزمان أو المكان.

وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على ما يلي:

1 ـ لا دخل للزمان والمكان في الأحكام الإلتزاميّة.

2 ـ هذه الأحكام تعكس جهةً محددةً في الأحكام الإلهيّة، وما ذاك إلاّ تطوير التعبّد على وجه البسيطة.

3 ـ المخاطَب في هذه الأحكام عام، فيشمل جميع المكلفين مهما كان جنسهم وعمرهم وطبقتهم الاجتماعية.

4 ـ هذه الأحكام كانت موجودةً في الأديان التوحيدية الأُخرى بصورة متدنّية؛ لكنها نتيجةً للبلوغ الفكري والروحي للبشر أخذت منحى جديداً في عصر خاتم الأنبياء(ص) وأفصحت عن كمالها في سياق الأحكام الإلتزاميّة.

وعلى هذا الأساس، يتّضح معنى أحكام العمل (الزمان والمكان)؛ فهي ناظرة إلى الأجواء المتوافرة، ويلعب الزمان والمكان فيها دوراً أساسياً؛ لذا يتعذّر تحديد إطار ثابت لها. ومن جهة ثانية، فإنّ تغيّر الظروف يرتبط بتغيّر المجتمع والفرد والأذواق وتوجّهاتها، كما أن واقع الإيمان البشري يمرّ بمراحل مختلفة من التغيّر والتحوّل، فكل يوم يبرز لنا شكل جديد من الإيمان والكفر. وفي خضمّ هذه التغيّرات المتواصلة، ما هو الواجب المُلقى على عاتق الإنسان البالغ والعاقل والقادر الذي تتوفّر فيه شرائط التكليف؟ فهل يجوز الإصرار ـ كما في السابق ـ على طرح أحكام مطلقة وثابتة لكلّ مكلّف من دون أخذ الزمان والمكان بالحسبان؟ لا شك في أن الأحكام الإلتزامية تفوق الزمان والمكان وتخرج عن إطارهما؛ لكن كيف يمكن تسوية المشاكل السياسية والثقافية والإقتصادية للمجتمع في إطار الزمان والمكان وهي في حالة تغيّر مستمر؟

نقاط الضعف والقوة في منطق الاجتهاد الشيعيّ

بغية تلبية هذه الحاجة الاجتماعية الملحّة، انتهج فقهاء الشيعة الكرام طريق الاجتهاد، وإذ أبدوا احتراماً كبيراً لأحكام وثوابت الشرع المقدّس، أخذوا تغيّر الظروف بعين الاعتبار مؤكّدين على التزام معادلة وسطيّة للخروج عن دائرة المعضلات الاجتماعية المستجدّة، حيث يمكن التماس بركات ذلك في وجود الفقه الشيعي في صلب المجتمع على مدى قرون متوالية. وفي المقابل، لم يتّسم فقه أهل السنّة، بل فقه «الأخباريين» من الشيعة أيضاً، بهذا القدر من المرونة في الشريعة؛ ذلك أن هذين الفريقين عطفا عنان مسيرتهما إلى إثبات الأحكام الإلتزامية من

دون الالتفات إلى التغيّر الزماني والمكاني واستحقاقات المراحل البشريّة. وطبيعي في هذه الحالة، أن يتعذّر الحديث عن الإدارة الفردية أو الاجتماعية للفقه أو الشريعة، فيعدّ الإقبال على أنماط أُخرى لإدارة المجتمع ضرورةً حيويةً.

بناءً على ذلك، تمكّن الاجتهاد الشيعيّ عن طريق منطق الاستنباط الفقهيّ من مدّ جسر مستحكم بين الأحكام الإلتزامية الثابتة والظروف الاجتماعية المتغيّرة، وبالتالي استطاع الربط بين الأحكام الإلتزامية وأحكام العمل بصورة منطقية ومنظّمة، وإن كانت ضعيفةً. وقد مكّنت هذه القابلية فقهاء الشيعة من استخراج «مفاهيم عملية» من «المفاهيم الموجّهة»، وتسجيل نوع من التطوّر والنموّ لفقه سائر الفرق الإسلامية.

لكن على الرغم من امتلاك هذا الفقه مزايا كثيرة قياساً إلى أقرانه، فإنه يعاني من نقص حادٍّ أيضاً؛ إذ مع كونه فقهاً للعمل إلا أنّه يقتصر على العلاقات الفردية؛ لذا، عندما يدور الكلام حول العلاقات الاجتماعية وولادة نظام جديد، وبالتالي وقوع التزاحم بين مئات بل آلاف المواضيع، نجد أن الفقه الموجود يفتقر إلى الجدارة اللاّزمة لتحليل الموضوعات الاجتماعية المعقّدة، واستخراج الحكم المنشود من الكتاب والسنّة.

ومن المفيد القول هنا أنّ «التفقّه يعني أُسلوب الاستنباط، وهو يحتاج إلى التحديث؛ لأنّه ليس شيئاً كاملاً بل متكاملاً. وليس من الصحيح الادّعاء أننا بلغنا اليوم ذروة التفقّه، فلا أُسلوب أفضل من الأُسلوب المتداول؛ إذ من أين يُحرز ذلك؟ . . . لا ينبغي للباحث اليوم الاكتفاء بالعمل داخل نطاق المنطقة التي رسمها الشيخ الأنصاري، أو

الغوص في أعماق تلك المنطقة فقط؛ فهذا غير كاف، ويقع على عاتق الباحث اكتشاف آفاق جديدة»[1].

ولا ريب في أنّ هذا الضعف يرجع قبل كل شيء إلى المناخ السائد في منطق الاستنباط، حيث إنه يمتلك هدفاً محدّداً وصحيحاً و ـ في الوقت ذاته ـ بنيةً هشةً وضعيفةً إزاء الحوادث الاجتماعية الكبيرة. فهذه البنية بمقدورها تحديد حكم المعاملة بين شخصين من كونها ربويةً أو غير ربويةً بإرجاعها إلى العرف العام؛ بيد أن هذا المنطق يقف عاجزاً حينما يواجه منظومةً ضخمةً كالمصرف باعتباره نظاماً مختصّاً في تأهيل الاعتمادات النقديّة للمجتمع، فتنقصه القدرة اللازمة لتحليل هذه الظاهرة الكبيرة التي تلعب دوراً محورياً في رفع أو خفض مستوى العملة الوطنية، وتساعد على توفير أجواء القبول الاجتماعي للأرباح المستحصلة من فوائد الأموال في زمن محدّد، والتي هي عبارة عن الربا.

وهنا يطرح السؤال التالي: ما حكم القيمة النقدية أثناء التضخّم الهائل، لا التضخّم الطبيعي المصاحب لحركة المجتمع والمؤدّي إلى التقدّم والنموّ؟. في الحقيقة، أنّه من دون هذا التضخم يصاب المجتمع بالركود، ونحن لا نتكلم عن التضخم الطبيعي، بل مرادنا التضخم الذي قد يصل إلى نسبة (20) أو (30) أو (50)٪، أو الذي قد يبلغ ثلاثة أرقام، حيث تنخفض القيمة النقدية انخفاضاً حاداً في غضون أُسبوع. ففي مثل هذه الحالات كيف تُحلّ قضية المبالغ النقدية؟ وكيف تعالج مسألة القروض والأموال التي ندينها لبعضنا البعض؟ إفترضوا أنني

---

(1) من كلمة لسماحة آية الله الخامنئي، خلال لقائه بعلماء وفضلاء الحوزة العلمية في مدرسة دار الشفاء في قم، 1995 م.

اقترضت من أحدهم مائة تومان قبل ستة أشهر، وأرغب الآن، وبعدما هبطت القيمة النقدية، بإعادة هذا المبلغ إلى صاحبه، أهنالك فرق بين تلك المائة وهذه أم لا؟ بالتالي يجب على الفقه أن يحلّ هذه الإشكاليّة، وينبغي أن يضع لذلك مبنى يُعتمد في القضايا المشابهة»[1].

من هنا، يصعب كثيراً تخليص أرباح الاعتمادات أو الودائع المصرفية الموجودة في النظام المصرفي الإسلامي من خطر الانزلاق إلى الربا، في ظلّ بعض العقود الشرعية كالمضاربة والمساقاة والشراكة و....

«إذا ما شاع النظام المصرفي بالمعنى المتداول في باقي الأماكن من العالم، سيتخلف الناس عن الصناعة وسائر الأعمال الأُخرى، حيث سيجلسون في بيوتهم وأموالهم هي التي تدرّ عليهم الأرباح، بينما لا ينبغي للأموال أن تعمل لوحدها. وعليه تقع عملية إصلاح المصرف على قدر كبير من الأهمية، كأهميّة إجراء تعديلات على الإقتصاد والضرائب وأمثالها»[2].

وعلى هذا الأساس، إذا ما عجز الفقه الموجود الذي تقع عليه مسؤولية تحديد واقع عمل المكلّف في أخذ الاعتمادات المصرفية أو إيداعها عن تقديم جواب مقنع لهذا الأمر، ألا يعني ذلك أن هذا الفقه مفتقر إلى النموّ والنضج اللاّزم الذي يؤهّله لرسم العلاقات الاجتماعية الصحيحة، والردّ على الموضوعات الاجتماعية التي تنتج قضايا مستجدّة في العرف الخاص والعام للمجتمع باستمرار؟ إذا ما أنطنا الجواب بالنمط

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الإمام الخميني (قدّس سره)، صحيفة النور، مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، ج 1، 1986.

الذي لعب دوراً حيويّاً في فرض هذه الموضوعات على المجتمعات الإسلامية، فما الضرورة حينئذٍ إلى أسلمة العلاقات الاجتماعية أو وصفها بالإسلامية، وكيف يمكن وصف دور الشريعة والفقه في هذا الأمر الحيويّ؟

الرقيّ في منطق استنباط الأحكام

لا شك في أن الحديث في دائرة العلاقة الفردية يدور حول نسبة واحدة أو نستين جزئيّتين؛ لكن حينما يجري التأمل في العلاقات الاجتماعية لا ينبغي التفكير بأقلّ من «نظام النسبيات». وفي هذه الحالة، أيمكن الزعم أن منطق تحليل نظام النسبيات الاجتماعية قد تمّ استخراجه من صلب الوحي؟ من المسلّم به أن ما حدث على أساس منطق الاستنباط الموجود إلى الآن هو ملاحظة العمل الاجتماعي في ضوء العلاقات الفردية لا أكثر. والحال أنّه لا يمكن إقناع المجتمع الإسلامي بوضع الأحكام الإلتزامية أو أحكام العمل في صدر سلّم أولوياته في العلاقات الفردية؛ أما في علاقاته الاجتماعية فهو بين خيارين: إما الجنوح إلى النمط الأجنبي، وإما اللّجوء إلى تنظيم أعماله الاجتماعية وفقاً للعلاقات الفردية والمنطق السائد فيها، في حالة الإصرار على الاستفادة من الإمكانيات المتاحة. ومن المحتمل قبول وجود هذا النقص إلى أمد ما، لكن استمراره يضيّق الخناق على رموز النظام الإسلامي ويدفعهم للّجوء إلى تقديم أجوبة للرأي العام.

والواقع أنّه لو لم تكن ثمّة حاجة لإحداث تحوّل في منطق الاستنباط، لأمكنت الموافقة على الردّ على المتطلّبات الاجتماعية بهذا النمط الموجود على أساس الأحكام الإلتزامية التي لا يتجاوز عددها

(500) حكم؛ لكن عندما يكون «الزمان والمكان عنصرين أساسيين في الاجتهاد»[1] ويعدّان ضرورةً لا محيد عنها، لن يكون الاجتهاد المصطلح في الحوزات كافياً للإجابة عن الموضوعات الشائكة والمستحدثة، حيث إن دائرة المسائل المستحدثة واسعة إلى درجة أنّه يجب تحديد دوائر تخصّصيّة مستقلة في كلّ قسم من الأحكام والموضوعات حتى في حالة التطوّر في نمط الاستنباط أيضاً. ثمّ إن التنسيق بين نظامَي الحاجة والإشباع على أساس مبنى واحد أمر لا مناص منه؛ ومن هنا يعدّ رسم أُطُر العلاقات الاجتماعية إلى جانب العلاقات الفردية مبدأً وأصلاً ضرورياً؛ وذلك من أجل أن يتخلّص المجتمع من الدائرة المغلقة لأحكام المصلحة والإضطرار و . . . ، ويغدو التمسّك بالأحكام الأوليّة مع ملاحظة الظروف الزمانية والمكانية، سنّةً قد تمّ إحياؤها، وتضيق دائرة منطقة الفراغ شيئاً فشيئاً؛ وحينئذٍ يمكن التعويل على فاعلية الفقه التقليدي في أمر الإدارة الموضوعية، وجلب الثقة الاجتماعية بالأنماط الإسلامية أكثر فأكثر.

ومن دواعي الأسف أن النقص الموجود في مجال تطوير استنباط الأحكام دفع النُخب وأغلب أفراد المجتمع إلى الأخذ بأحد الخيارين التاليين:

1 ـ إعلان جمود وسكون المجتمع في أمر الإدارة الموضوعية، والاعتراف بعدم فاعليّة النمط الإسلامي في تنظيم الأُمور الاجتماعية.

(1) مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية، «إيضاح الاستراتيجية العسكرية من كلام الإمام»، خطاب الإمام الخميني بتاريخ (22/ 2/ 1989)، قم، 1997.

2 ـ الالتحاق بنادي الحداثة الكبير، وانحلال الركائز الأخلاقيّة ـ الثقافيّة للمجتمع الإسلامي في الأُسُس والأنماط الأجنبية.

ومن الطبيعي أن النتيجة في كلا الخيارين واحدة مع تفاوت يسير، وما هي إلاّ التعطيل المؤقّت أو الدائم للأحكام الإلهيّة في المجتمع الإسلامي. هذا، وقد أعدّ الأجانب العلمانية كوصفة جاهزة لتلك الفئة من المجتمعات الدينية التي تخلّت عن ثقافتها الغنية، وهذا التخلّي والاغتراب يمكن أن يكون معلولاً لعدم فاعلية نمط الإدارة الذي علّق أفراد تلك المجتمعات آمالهم على فاعليته يوماً ما. وهذه التوجّهات تُشاهَد اليوم بنسب متفاوتة بين من خسروا أنفسهم من الشيعة والسنّة والمسيحيين و . . . وكذلك في أوساط التكنوقراطيين وبعض ذوي الرأي في الجامعة والحوزة أيضاً. ومهما يكن الأمر لا يُتوقع من هذا الخيار القيام بمعجزة وتعريف المجتمع وفقاً لهذا النمط بقِيَمه العريقة والأصيلة، ولا ريب في أن العزلة ستخيّم على هذه النخب عاجلاً أم آجلاً باعتبارها النتيجة القطعية لهذا الاختيار.

الاختلافات الأُخرى بين الأحكام الالتزاميّة وأحكام العمل

غالباً ما تكون الأحكام الالتزامية التي ترسم حدود الكفر والإيمان ناظرةً إلى أُصول الدين والمذهب. وعلى الرغم من أن التحقّق الموضوعي لهذه الأحكام يتّصل بالزمان والمكان بصفتهما مجرى لتعيّن الأحكام، إلاّ أن ثباتها طيلة الزمان والمكان يدلّ على عدم تأثّرها بهما وبالظروف الموضوعية. كما أن هذه الفئة من الأحكام تمثّل محوراً وموجّهاً لسائر الأحكام التي تتأثّر بالظروف، ويترك المحيط السياسي والثقافي بصماته عليها. فالتوحيد، بصفته أبرز وأهم شعارات الأنبياء

الإلهيين، يُعتبر أساس الأحكام الإلتزامية وأحكام العمل بالتّبع؛ لكن هؤلاء الأنبياء حينما يقومون بإرشاد الناس انطلاقاً من مقام الهداية التاريخية والإدارة الاجتماعية، لا يبيّنون أكثر من الحدّ الفاصل بين الإيمان والإلحاد والتداعيات الإيجابية والسلبية لكلّ منهما؛ وما هذا إلا قبول الإختيار باعتباره إكسيراً للحياة العقلانية للإنسان، ووجه التمايز بينه وبين سائر الموجودات. وطالما لم يتجاوز قبول مظاهر الباطل (الكفر والشرك والنفاق) المرحلة القلبية، أو لم يسفر ظهوره الموضوعي عن تهديد كيان المجتمع الإسلامي والقِيَم السائدة فيه، يكون حقّ المواطنة للإنسان الملحد حكماً إلتزامياً قطعيّاً واجب الاحترام. وهذا واحد من عشرات بل مئات الأحكام الالتزامية التي تستطيع أن ترسم المعالم الواضحة لهذا النوع من الأحكام وتميّزها عن أحكام العمل.

وفي الحقيقة، أنّ الحكم الالتزامي ناظر إلى التوجّه التاريخي؛ أما حكم العمل فبوسعه النظر إلى مقطع من الزمان وقطعة من المكان فقط. ثمّ إن الأحكام الالتزامية تبدأ من التوحيد وتُختتم بالنبوّة والإمامة والمعاد، حيث إنّ هذه السلسلة المتتالية بمثابة الحبل الذي يحول دون تفرّق أحكام العمل والإنغماس في المباني والأُسُس الأجنبية، ولا يتسنّى حفظ هذا الاتجاه الأصيل الذي يعتبر رهناً بوجود الأحكام الالتزامية إلاّ بالتواؤم مع أحكام العمل؛ وهذا هو معنى تطوير القرب أو العدالة الاجتماعية في الدائرة الموضوعيّة.

النسبيّة وضرورة جَرَيانها في أحكام العمل

هذه الرؤية إلى الأحكام الشرعيّة تبعث على تغيير طبيعة التعاطي مع مقولة استنباط الحكم والمنطق السائد فيه؛ إذ لا يتاح في ضوئها عدم

التحدّث عن ضرورة الارتقاء في آليّة استنباط الحكم والتعويل على الاحتفاظ بالوضع الراهن، كما لا يمكن الإغضاء عن النسبية الدينية في دائرة العمل الاجتماعي، وملاحظة هذا العنصر في أحكام العمل. ولا شك في أن ثبات الأحكام الالتزامية يشكّل عائقاً في طريق النسبية، فهذه الأحكام ذات اقتضاء خاصٍّ ويجب أن تتمتّع بالثبات اللاّزم بصفتها محوراً وحافظاً للجهة السائدة على الأحكام. أما في ما دونها ـ حينما يصل الدور إلى ميدان العمل وتعيّن الأشياء ـ فلا يمكن النظر بغير عين النسبية والتحدّث عن الإطلاق كما في السابق؛ فالأزمة الأساسية للأحكام الموجودة في الرسائل العملية بالنسبة إلى الموضوعات الاجتماعية تتلخّص في أن المنطق السائد عليها يفتقر إلى المرونة اللاّزمة للانطباق على المحيط مع الاحتفاظ بالجهة العامة. وبالتالي، فمقاومة هذه المرونة وكتابة علاج واحد وثابت لشرائح المجتمع كافة على اختلاف درجات إيمانهم، يفضي إلى بعثرة النُظُم الإجتماعية وخروج بعض أهل الإيمان عن ربقة التوحيد. وإذا ما سُئل: لمَ يجب توفر شرط العدالة الذي يتّصف به قائد المسلمين في إمام الجماعة أو المواطن العادي في المجتمع؟ يجاب: أن القول بالإطلاق والثبات ومناهضة النسبية الدينية فرض مثل هذه الرؤية الضيّقة على المجتمع والعلاقات الاجتماعية التي تستأنس بالتغيير والتحوّل دائماً. وعلى هذا الأساس، تعتبر تسرية خصوصيّة الأحكام الالتزامية ـ أي الثبات ـ إلى دائرة أحكام العمل، وإنكار ضرورة النسبية الدينية أفدح خطأً استراتيجي في مجال المواءمة بين المعاش والمعاد في المجتمع الإسلامي.

ولا بدّ من الإلفات هنا إلى أنّ صدور أحكام موحدة ومشتركة من قبل الأنبياء والأولياء الإلهيّين على مدى تعاقب العصور، لا يعني جمود

أحكام الإدارة أبداً، كما أن الغفلة أو التغافل عن الجهة الحاكمة على نمط إدارة المجتمع هدّام بقدر الإصرار على ثبات أحكام العمل، وتجاهل النسبية الدينية في تلك الأحكام. نعم، لو لم يُحتمل إساءة الاستفادة من الاختيار من قبل أرباب دائرة الإلحاد، وتضييق الخناق على الموحّدين من ناحية إظهار عبوديتهم لإلههم، لكان من الممكن أن نتحدّث عن الثبات في المجال النظري والعملي والأحكام المتّصلة بهما، وافتراض التساوي في خصوصياتهما؛ لكن أيمكن التحدث عن حفظ التديّن في المجتمع، وعدم اختلاط الدوافع والأفكار والسلوك الاجتماعي بأنماط غير مألوفة من دون ملاحظة النسبية الدينية في مقام العمل؟ وإذا ما أدى عدم المرونة في أحكام العمل إلى خروج المؤمنين من دائرة الدين زرافات زرافات، ودخولهم في دائرة الفسق ومن ثمّ الإلحاد، أيبقى مجال للدفاع عن حكم ارتدادهم الفطري أو الملي، واعتبارهم مستوجبين للجزاء في دار الدنيا ودار الآخرة؟ لا أعتقد إمكان الردّ القطعي بالإيجاب على هذا السؤال.

رفض النسبيّة في المعارف الإسلاميّة علاج مقترح

تشيع في أوساطنا اليوم رؤية سلبية واسعة لتعبير «النسبيّة»، ويواجَه هذا التعبير برفض شديد خاصةً في القاموس والأدبيّات الحوزويّة؛ وقد استدلّت الشريحة الداعية إلى الحفاظ على الواقع الموجود بشتّى السبل ـ في دعواها ـ بأن قبول النسبية في دائرة أحكام الشرع يؤول إلى الموافقة على التعدّدية، بمعنى عدم وجود أمر مطلق في الكون، وإمكان اعتبار كل المواضيع ـ ابتداءً من التوحيد ونزولاً إلى المواضيع الجزئية ـ مواضيع نسبية، والقول بصحة جميع القراءات عن الدين وغير الدين.

وعلى الرغم من أن القلق الذي يساور هذه النخب له مبرّراته في الجملة؛ إلاّ أن هؤلاء غفلوا عن نقطة هامة هي الخلط بين الدائرتين التاليتين:

1 ـ دائرة الأحكام الالتزامية التي تستأنس بالإطلاق والثبات.

2 ـ دائرة أحكام العمل التي تألف النسبية والتغيير دائماً.

وهنا يمكن القول: «لا شك في أن الإنسان يستطيع التخفيف عن كاهله بالإطلاقات والعمومات، إلا أن المسائل لا تُحلّ بهذه الطريقة . . . فالمفاهيم تبلى وتفقد نشاطها وحيويتها بمرور الزمن؛ لذا يجب صياغة مفاهيم جديدة بعد أن تفقد الأفكار مكانتها ومتانتها وبريقها الأول نتيجة النقد وإعمال الدقة بحقها . . . فالمفاهيم تتعرّض للنسخ باستمرار، وهو ما يحصل في العلوم أجمع. ولأجل سدّ النقص الذي يخلّفه نسخ المواضيع السابقة، لابد من طرح أبحاث جديدة ليصل المجال الذهني في كل علم من ناحية حجم المفاهيم الذهنية إلى حدّ الكمال»[1].

إنطلاقاً من ذلك، لا ينبغي القبول بأقل من التوحيد والعدالة باعتبارهما أهم العناصر اللاّزم توفرها في الأنظمة الاجتماعية والحضارة الإلهيّة؛ لكن ألا يمكن تنظيم دائرة العمل بالتوافق مع الغاية الكليّة مع حفظ «الجهة» طبعاً، والتمهيد لتطوير العبودية لعباد الله كلّ حسب درجة خلوصه وتوحيده؟ هذا هو معنى النسبية الدينية التي تستشعر الحاجة إليها اليوم في الأدبيات الدينية.

(1) من كلمة لسماحة آية الله الخامنئي، خلال لقائه بعلماء وفضلاء الحوزة العلمية في مدرسة دار الشفاء في قم، 1995.

وكما أسلفنا، فإنّ الإشكاليّة الأساسية لهذه الفئة من النخب تكمن في تمسّكهم بالمنطق الأرسطي الضعيف باعتباره الجزء العقلاني في دائرة الاستنباط، حيث إنّ هذا المنطق يناهض كلّ ألوان النسبيّة ويفتقر إلى النسبة المنطقيّة مع الوحي. وبعبارة أوضح: لم ينشأ هذا المنطق من الكلام الإلهيِّ، وإنما هو إفراز للذهن البشري الذي يمتلك نقاط قوة محدودة في التحليل الذهني للأشياء، لكنه عاجز عن صناعة كتلة تنظيمية، والتحكّم بالتغييرات الموضوعية واستغلالها استغلالاً أمثل، وهو لا يدّعي ذلك لنفسه. ومن هنا، ينأى هذا المنطق وأتباعه بأنفسهم عن أمر النسبية، ماديةً كانت أم إلهيةً، كما لا يرون كفاية الإطلاق والاشتراك في الخصوصيات الكليّة للأشياء في تحليل ظاهرة ما؛ وأقلّ تأثير يتركه مثل هذا المنطق النظرة الجزئية المبتسرة وعدم القدرة على ملاحظة التغيير والحركة؛ لذا فإنّ الثبات في هذا القاموس يحظى بنوع من القدسيّة، وإذا ما تحدّث ـ أحياناً ـ عن النسبة يرجعها إلى النسبة الثابتة بين الأشياء والموضوعات. وفي هذه الحالة، أيمكن الدفاع في مثل هذه الأجواء عن التغيير والعمل وأحكام الزمان والمكان والنسبة والنسبيّة و . . . ؟

وإذا ما تمّ ـ أحياناً ـ بحث العسر والحرج والإضطرار و . . . وألقيت نظرة عابرة على وادي تغيير الظروف، فالذي يحصل في الحقيقة ملاحظة عجز المنطق الصُّوَري عن تحليل الظواهر الموضوعية، والخروج عن المباني السائدة في هذا المنطق، واستعارة الأنماط ذات الرؤية الشموليّة، سعياً للعثور على سبيل للخروج عن المعضلات الاجتماعية عبر استخدام الأحكام الثانوية كمسكّن للآلام الاجتماعية المستعصية. وما هذا إلا خروج المباني والأُسُس عمَّا اعتبرته منطقاً عقلانياً؛ فعلى سبيل المثال، عندما يُراد الحديث عن حرمة إحداث بلبلة

في نظم المجتمع الإسلامي يُبيّن الحكم الثابت تحت عنوان الأحكام الشرعية الأوليّة، ومن البديهي أن فلسفة هذا الحكم وأمثاله ترجع إلى حفظ النظم الجماعي من أجل الحدّ من أنواع الجرائم والزيغ الاجتماعي، وبالتالي انهيار المجتمع. لكن بعد تغيّر الظروف، وبروز موضوعات جديدة على الصعيد السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي، تطفو إلى السطح فتاوى من بعض المجتهدين تضع الحكومة الإسلامية التي يقع على عاتقها الحفاظ على النظم الاجتماعي في العسر والحرج الشديد[1]. وعلى أية حال، فهذا الأمر المهمّ يرجع إلى نوع الرؤية الإنتزاعية الحاكمة على الفقه الموجود، حيث لا يسعها النظر إلى مصالح ومضارّ النظام الإسلامي مجتمعةً في دائرة التحليل، فتؤكّد على الخيار الأفضل في مقام المقارنة بينها.

تنويهات ضروريّة

لا شك في أن أحد المعوّقات الأساسية في طريق الحضارة الإسلامية هو النقص الحادّ في دائرة العقلانية ومنطق استنباط الأحكام الاجتماعية، حيث يُعوّل على قيامها بترتيب أوراق النظام الاجتماعي على الرغم من معاناتها من قصور في الرؤية؛ ومن الجليّ أن هذا الهدف لن يتحقّق بمثل هذه الأداة[2]. أما لو استمرت هذه المسيرة فسيؤدّي

(1) يكفي الرجوع إلى فتاوى بعض مراجع التقليد بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران لنرى أنها في تناقض سافر مع السياسات الرسمية للنظام الإسلامي الذي يقف على رأسه فقيه عادل وجامع للشرائط.

(2) ليس الهدف من استعراض هذه المثالب الحطّ من شأن الفقيه أو الفقه، بل يتجه عمدة الانتقاد إلى النقص في منهج الاستنباط ودائرة العقلانية الرافدة له، حيث تستشعر الضرورة إلى تطويرها أكثر من أي وقت مضى.

العسر والحرج المصطنع والاضطرارات الناشئة من النقص في منطق الاستنباط، إلى رفع اليد عن الأحكام الأوَّلية رويداً رويداً. ربما يقال: الاختلاف بين رجالات الفكر والاجتهاد أمر مسلّم به وضروري للمجتع الإسلامي؛ إذ إنّ معنى الاجتهاد ـ في مقابل الصيغة المغلقة لأهل السنّة الذين ذهبوا إلى انسداد باب العلم والعلمي ـ هو أنّه يحقّ للفقيه التصريح بما يفهمه وإفادة المجتمع من بركات آرائه؛ لذا فإنّ هذا الأمر يصاحبه لون من التحرّر الفكري في المجتمع الإسلامي، ولا ينبغي سلب هذه الفرصة من المجتمع.

جواباً على ذلك يمكن القول أنّه لا يمكن تجاهل الامتيازات الوافرة للاجتهاد في منظومة الفكر الشيعي؛ لكن يجب الإلتفات إلى تنويهات ضرورية في هذا الخصوص، وهي:

1 ـ حفظ كيان الإسلام مقدّم على جميع القِيَم الأُخرى:

تمتدّ حدود حرية الرأي وقدسيّة الفكر في المجتمع الإسلامي ما لم تتقاطع مع أصل النظام الإسلامي أو توجّه ضربةً له، ولا تتمتّع هذه الرؤية بخلفية قوية في الفلسفة السياسية للإسلام فحسب، بل هي أيضاً سياسة معتمدة في كلّ أنواع الفلسفة السياسية في العالم؛ فتؤكّد على أن حفظ النظام والكيان الاجتماعي مقدّم على أيّ قيمة أُخرى كالحريّة مثلاً. فعلاقة الحرية والكرامة و . . . بمقولات من قبيل النظم الاجتماعي علاقة منظّمة يتقوّم بموجبها أحدهما بالآخر، ولا يتكاملان إلا مع بعضهما البعض؛ لكن القدر المتيقّن أنّ حفظ كيان المجتمع وقيمه الأصيلة التي بلغت مرحلة التفاهم الاجتماعي هي المتغيّر الأساسي في هذا المجال. وعندئذٍ يمتلك المجتمع الإسلامي محوراً مترقيّاً باسم

«الحجيّة الشرعية»، أُسّس على أثر تضافر كلّ القوانين والقِيَم الاجتماعية.

2 ـ تأثير حدّ التعريف في قواعد فبيولوجيا الوحي

ينطوي الفقه الموجود على عشرات القواعد الفقهيّة والأُصوليّة التي تعدّ أساساً لاستنباط الأحكام، وقد حظيت بتأييد وموافقة الفقهاء كقواعد لفبيولوجيا الوحي. وفي الحقيقة، اعتمدت هذه القواعد- التي غالباً ما تكون مستقاةً من نصّ آية أو حديث- كمبنى للاستنباط من أجل تضييق دائرة الاختلاف في تفسير كلام الوحي، والحؤول ـ قدر الإمكان ـ دون إقحام السلائق الشخصية للفقيه في مقام استنباط الحكم؛ لذا يمكن الجزم بأنّ علماء الفقه يشتركون في الرأي في معظم الأحكام الموجودة، والشاهد على ذلك الاستقراءات العمليّة في الماضي والحاضر. ولا يخفى أن ذلك من ثمرات القواعد الأُصوليّة والفقهيّة المتكفّلة بترتيب أُمور دائرة الاستنباط. أما في المسائل التي يلاحَظ فيها نوع من الاختلاف فلا تستبطن اختلافاً فقهيّاً شديداً وعميقاً غالباً، فمثلاً عندما يفتي أحد الفقهاء بوجوب تكرار التسبيحات الأربعة ثلاث مرات في الركعة الواحدة من الصلاة، ويفتي الآخر بكفاية المرة الواحدة، أو الاختلاف الذي يشاهَد في صلاة وصيام المسافر أو الليالي المشرقة وما شاكل، لا يمكن الإدّعاء أنه يمثل تفاوتاً جادّاً بين فتاوى مراجع الدين. نعم، يمكن العثور على اختلاف لافت في بعض الفتاوى النادرة في دائرة الأحكام الفرديّة؛ لكن ذلك لا يعدّ أمراً مهماً بسبب عدم أهميّة هذا النوع من الأحكام قياساً إلى الأحكام الاجتماعيّة. أما علّة هذا الاختلاف اليسير فمردّها إلى اختلاف مبنى

الفقهاء في دائرة القواعد الأُصوليّة؛ فعندما يتفاوت مبنى الفقيه في باب «المطلق والمقيد» أو «العام والخاص» أو «الحكومة والورود» عن مبنى الفقيه الآخر في الأبواب ذاتها، لابدّ من أن يكون لاختلاف الرؤى المذكور وقع على الفتاوى الصادرة عنهما.

والنقطة المهمة الأُخرى هي أن القواعد الأُصولية كافة تبتني على رؤية خاصة ومحدّدة في دائرة العقلانية، وفي الحقيقة ألقى حدّ التعريف الخاص بظلاله على تلك القواعد، ومن الطبيعي أن إحداث تغيير على تلك الحدود سوف يؤدي إلى استبدال الكثير من تلك القواعد؛ فيقال مثلاً: إنما خلق الله تعالى الإنسان وسائر الموجودات الأُخرى لغرض عبادته فقط، ووضع أحكاماً لئلاّ تُعاقَب الموجودات ذات الشعور كالإنسان. وهذا التعريف نتاج العقل البشري، ويفضي إلى القول بوجوب عبادة الله جلّ وعلا؛ لأنّ ذات الباري تعالى هي الموجود الوحيد في الكون الذي يقبل العبادة؛ لذا فإنّ العقل البشري يحكم بأن خشية الإنسان من الله تمهّد لعبادة أفضل.

أما لو تغيّر تعريفنا للعبادة إلى العشق للخالق؛ لأنّ ثمّة جاذبيةً بين الخالق والمخلوق والعاشق والمعشوق، وحتى مع عدم وجود جنّة ونار، تبقى عبودية العبد إلى معبوده أمراً ممكناً. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يحصل اختلاف جذريّ في بنية جميع القواعد التي وُضعت على أساس حدّ التعريف الجديد (العشق للخالق)، والتي ستصبح أُصولاً حاكمةً على عملية استنباط الأحكام. إذن، تغيير حدّ التعريف يبعث على التغيير في ماهيّة قواعد فبيولوجيا الوحي، والأخيرة بدورها تفرز أحكاماً جديدةً ومتكاملةً في المجال الفقهيّ.

3 ـ دور منطق استنباط الفقه الولائّي في رفع المعضلات الاجتماعيّة

بالنظر إلى ما ذكر سابقاً، يمكن القول: إنّ تطوير تعريف العبادة، وتغيير الرؤية السائدة في حدّ التعريف (من «الخشية من العقوبة» إلى «الجاذبية بين العاشق والمعشوق»، من شأنه أن يلعب دوراً جوهرياً في تغيير مجموعة الأحكام الواردة في الرسائل العملية، ولا يحق لأحد حينها الزعم أن هذا العمل خروج عن الإسلام والوحي؛ لأنّ حدّ التعريف والقواعد الأُصوليّة الموجودة تنهل من عقلانية البشر، ويمكن النظر إليها من زاوية مغايرة من دون أن يؤدّي ذلك إلى الخروج من دائرة التديّن والإيمان. ولا شك في أن نظرة أهل الإيمان إلى تطوير المعرفة الدينية وحدّ تعريف التعبّد ومنظومة القياس، هي عبارة عن أحكام جديدة في موضوعات جديدة، وإذا ما رفدت هذه الرؤية التقدميّة بأداة قوية وفاعلة في المجال العقلاني ـ وهي ما يمكن أن يعبّر عنها بمنطق استنباط الفقه الاجتماعي ـ، يمكن رفع المعضلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي وتقديم نمط ناجح في إدارة المجتمع إلى العالم من دون الوقوع في فخّ الإستحسان والتأويل والدينامية والهرمنوطيقيا الخ هذا فضلاً عن الوثوق من الحجيّة الشرعيّة المستنبطة على أساس هذه الطريقة الحديثة.

لكن حتى لو طُبّقت الرؤية المذكورة، تبقى دائرة الفقه الشيعي تعاني من مأزق أساسيٍّ يتمثّل بالافتقار إلى منظومة معتمدة في باب الأحكام الاجتماعية المسمّاة بـ «الفقه الولائي»؛ فالإهتمام المفرط لكبار علماء الشيعة على مرّ الدهور بالأحكام الفردية من جهة، وفقدان الأداة اللاّزمة لرفد تكامل الفقه الولائي في المجتمع الإسلامي من جهة ثانية، ووجود

نقص جدّي في الدائرة العقلانية والنظرية لمنطق الاستنباط من جهة ثالثة، أدت جميعاً إلى عدم صياغة وتأسيس القواعد الأُصولية اللاّزمة لاستنباط هذا النوع من الأحكام على أساس الكتاب والسنّة، وجعلت الفقه أمام إشكاليات جادّة أثناء مواجهته للموضوعات الاجتماعية الشائكة. ومن الطبيعي أن انحسار القواعد المذكورة يسفر في نهاية المطاف عن تطبيق السلائق والانطباعات الشخصية في هذه الدائرة الهامة التي ترتبط مباشرةً بمعاش ومعاد الناس؛ لذا فإنْ لوحظ اختلاف فتوائيّ جادّ بين فطاحل الفقهاء، فهو في الغالب يرتبط بحقل الأحكام الاجتماعية لا الفردية، وإلا فالاختلاف في الأحكام الفردية لا يحظى بأهميّة تذكر. وعلى أيٍّ حال، فتواصل مطالبات المجتمع للنُخبة الحوزويّة من جهة، وعدم وجود نمط جامع لاستنباط الفقه الولائي من جهة أُخرى، لا يسعه تقديم نمط تامٍّ متقوّم بالوحي.

4 ـ نفي النسبيّة الدينيّة:

طالما لم تُستشعَر ضرورة لتوجّه جديد في النسبية الدينية في دائرة الأحكام الشرعية، وتمّ التعاطي معها بصورة سلبية في الأدبيات الدينية، لا يمكن ـ قطعاً ـ الدفاع عن التفكيك بين دائرة الأحكام الإلتزامية وأحكام العمل، وقبول الثبات في أحدها والتغيير في الآخر. في هذه الحالة، يجب الاعتراف بالتبعيّة لنمط الحسيّين في دائرة أحكام العمل، والقبول بضرب من العزلة أو الانحلال للأحكام الدينية والمعارف الإلهيّة ولو بصورة غير مقصودة، كما تقدّم في النظريات الأربع المتقدّمة حيث حاولت التوفيق بين أُنموذجين متفاوتين فلم تفلح في إظهار الفاعلية الدينية في المجال الموضوعي.

والملاحَظ أنّ بعض تلك النظريات تمسّك بالأحكام الإلتزامية بشدّة مُبدياً اهتماماً كبيراً بأحكام الزمان والمكان؛ وأما بعضها الآخر الذي انبرى لإقامة لون من الصلح العقلاني بين هذين النوعين من الأحكام، فبما أنّه كان يفتقر إلى نمط جامع للتوفيق بين الطرفين، وقع في فخّ المذهب الوضعي مقدّماً الموازين المادية على القِيَم والأحكام الإلهيّة. ورغم أن أصحاب هذه النظريّات تمكّنوا من الحصول على أحكام العمل من معادلات ماديّة محضة بعد ذهابهم إلى كون التعاريف الدينية تابعةً لغيرها، إلاّ أنهم غرسوا شجرتها في أرض الإلتقاط الرخوة، ما أدى إما إلى رفض قسم الإلتزامات الدينية أو جعلها عاجزةً عن إيجاد منطقيٍّ لدائرتَي الثابت والمتغيّر.

العائق الثاني: الافتقار إلى منطق شامل للمواءمة بين الدين والموضوعيّة

من مجموع ما ذكرناه سابقاً، يمكن التوصّل إلى نتيجة هامة أُخرى بشأن معوّقات هندسة الحضارة الإلهيّة هي: وجود فراغ منطقيٍّ على الصعيد النظري لهذا النوع من الحضارة. وتختلف الحضارة الإسلاميّة عن نظيرتها المادية في نظرتها المتميزة للدين باعتباره موجّهاً لدائرة المعاش والعمل الفردي والاجتماعي؛ وبهذا تناط مشروعية العمل بتأييد منه، ففي مجال الحدّ الأكثر من الدين لا وجود لعمل بعيد عن نظر الشارع المقدّس. وعندما يكون الدين موجوداً في كل مجالات القيمة والإدراك والعمل لا مجال ـ طبعاً ـ لوجود غيره.

ونستشهد هنا بقول الإمام الخميني جاء فيه: «إعتادت الجامعات والمراكز غير الحوزوية على ثقافة التجربة ولمس الحقائق أكثر من الثقافة

النظرية والفلسفية؛ لكن ينبغي التوفيق بين هاتين الثقافتين وتقريب المسافات من أجل ذوبان الحوزة والجامعة في بعضهما البعض ليفسح المجال لبسط المعارف الإسلامية»[1].

لكن أنّى لنا الدمج بين الدائرتين النظرية والعملية، وتطبيق الدين في المجال الموضوعي، وهما يتحدثان بلغتين مختلفتين، ويدافعان عن نوعين من القضايا بلونين من الاستاطيقا؟ كيف يمكن التقريب بين تينك اللغتين والاستفادة من أداة التفاهم لتوحيد الدائرتين النظرية والعملية؟ أوَ لم تُخلق لغة مشترك للتحاور وتُبتدع لغة خاصة للربط بين هاتين الدائرتين منذ تبلور الحضارة الإلهيّة؟

بناءً على الرأي المختار، يتعذّر تحقّق هذا النوع من الأدبيات إلاّ من خلال الاستفادة من منطق شامل يسعه القيام بعملية التنسيق والمواءمة بين المجالات النظرية والعملية، ويضمن حصول التفاهم. والمعضلة الكبرى التي عانت منها المجتمعات الإسلامية طيلة التاريخ البشري ما هي إلاّ إغفال هذه الأداة الهامة. من هنا، لا الواقعيون تمكّنوا من إدراك لغة الدين، ولا المتديّنون استطاعوا فهم لغة العمل؛ فكأنّ كلّ واحد منهما قدم من أرض وزمن مغاير راغباً بالتحدّث إلى غيره بلغة غير مشتركة! وعلى هذا الأساس، فالنزاع التاريخي بين هذين الفريقين يكمن في الإفتقار إلى لغة مشتركة، ولا تتأتّى هذه اللغة إلاّ بقبول الطرفين بنمط جامع للتنسيق بين دوائر النظر والعمل والتفاهم، ثمّ إنه لا سبيل إلى إنكار دور هذه اللغة في دائرة الأحكام أيضاً.

---

(1) الإمام الخميني (قدس سره)، صحيفة النور، ج 20، (1988/7/21)، ط1، منظمة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، 1990.

ولا شك في أن وجود منطق شامل لإيجاد ارتباط وثيق بين الأحكام الإلتزامية، (باعتبارها مجرى للأحكام الإلهية، وموجّهاً أساسياً في هذا المجال) وأحكام العمل (بصفتها تابعاً لهذه المتغيّر)، هو أمر ضروري للغاية، وفقدانه يعدّ عائقاً أساسياً في طريق تطوير الأحكام الإلهية وجَرَيان الدين في الموضوعية، حيث أنّه يعمل كمنطق للأُسُس والمباني، ويستطيع إجراء مصالحة بين الدائرة النظرية والعملية أو الدين والموضوعية، وتحقيق فاعلية خاصة نحو تطبيق أحكام العمل على الأحكام الالتزاميّة.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ هذه الفاعلية وُلدت من رحم المجتمعات المسيحية قبل مئات الأعوام بصورة متفاوتة تماماً؛ في حين أن المسيحية لم تدّع لنفسها ذلك لا في الأمس ولا اليوم. وفي الحقيقة، تمكّنت فاعلية النمط المادي من إجراء أحكام العمل المادي في مجال الموضوعية؛ أما الإسلام، والتشيّع على وجه الخصوص، الذي يحمل راية صناعة الحضارة وقيادة المجتمع فما زال يراوح في منعطفات ومتاهات الأحكام الثابتة، وهذه النقيصة لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، وإنما يجب أن تُعزى إلى عدم وجود فلسفة عمل ومنطق شامل، حيث لم يستطع إلى الآن التنسيق بين الحقول المعرفية والموضوعية كافة على أساس منطلق واحد، وتطبيق الأحكام الإلهيّة في مجال التنمية المتعلّق باتّجاه الدين ومجال العقل الذي تتبلور فيه شؤون الناس.

الآثار المدمّرة لفقدان منطق جامع

من الآثار المدمرة لفقدان منطق جامع سيادة الإلتقاط، وفي أفضل الأحوال حدوث نوع من الإصلاح الإجتماعي الذي يؤول إلى مصادرة

الأحكام الشرعية على حساب التوجّهات المادية. ولا ينجم عن هذه السُبل تشييد حضارة إسلامية قطّ، بل غاية ما تفيده كونها عقاراً مسكناً في زمن الإضطرار؛ فالأُسُس المنطقية لمثل هذه الرؤى ترفض كلّ ألوان النسبية الإلهيّة والماديّة؛ لكنها تتحرك من حيث لا تدري في جادّة تطوير آثار النسبية الماديّة. وإذا ما تحدّثت عن التنمية والتكامل فلا مناص لها من تعريفها وفق المحور المادي أيضاً. ومن ناحية أُخرى، فإنّ التغيير والحركة والسير من الحالة الراهنة إلى الحالة المنشودة وما إلى ذلك، تعدّ مفاهيم غير مألوفة في قاموس هذا النوع من الرؤى، حتى لو قدّمت تحليلاً عن ذلك يكون مستوحىً من المصادر الأجنبية. كما أنّ تعريف الحضارة الإسلامية من زاوية هذه النظريات ثابت وساكن وبعيد عن كل ألوان الحيويّة والحركيّة؛ أما تعريف الحركة بنظرها فهي عبارة عن الباطن المتناقض؛ لأنّ جوهر الحركة لا يتقاطع مع السكون. وإن رُفضت النسبية حسب ذلك التعريف فإنّ ذلك يؤدّي إلى الثبات المحض، وبالتالي تُفسّر الحضارة وبناؤها في مناخ ذهنيّ وغير واقعيّ.

التكامل في التعبّد يعني الثبات في الجهة والتغيير في المسار

من نافل القول أنّ الحركة مبدأ للتكامل، والنسبية كاشفة عن آليّة واضحة لهذه الحركة، ولا يتسنّى حدوث تغييرات أو التحكّم فيها وترشيدها إلاّ على أساس الفلسفة الحركيّة والفاعلة للنسبية. والنسبية الدينية نوع خاصّ من هذه الرؤية ذات توجّه وفاعلية متفاوتة عن النسبية المادية. وهذه الرؤية تنفي بشكل متزامن السكون والحركة القائمة على النزعة المادية، أما نفي أساس التكامل فإن لم يكن أكثر ضرراً من النزعة المادية فهو قطعاً ليس بأقل منها. لذا فالنسبية الدينية هي الوحيدة القادرة

على تخليص المجتمع من مستنقع التحجّر ودوامة التجدّد في آن واحد، وهذه هي الرؤية التي كانت نظرية الخبرة الدينية تصرّ عليها.

وقد رفضت تلك النظرية جعل الحسيّة محوراً في دائرة الأحكام المتغيّرة وأحكام العمل رفضاً قاطعاً؛ ومن أجل الخروج من دائرة تأثير النمط المادي على هذه الأحكام وضعت حلاً واضحاً يتمثّل برعاية مبادئ التعبّد والقَوْعدة والتفاهم، والمؤشّر الأساسي لرعاية هذه العناصر الثلاثة هو لزوم أن تتّخذ التعاريف هويةً دينيةً، وتعبئة مفهوم القرب بصورة حقيقية لا صُوَرية في كل أجزاء نظام التعاريف والمعادلات. أما تطبيق هذا الهدف فيتطلّب رفع اليد عن الإطلاق والأخذ بالنسبية الدينية؛ إذ إن قبول النسبية في عبادة الله تعالى ضرورة لا محيد عنها، والتكامل في التعبّد يعني الثبات في الجهة والتغيير في المسار. ومردّ المأزق الذي يمرّ به مجتمع الخواصّ والنُخب في الدول الإسلامية إلى هذه الرؤية المعرفيّة الناقصة، حيث حرمتهم من البحث الدقيق وولوج ميدان الحضارة والتكنولوجيا؛ فاعتبار التعاريف ثابتة والعناوين والموضوعات متغيّرة، وإصرار النُخب على مواصلة هذه المسيرة، أدّيا إلى عجز النُخب عن رسم ضابطة محدّدة للعلاقة بين «الثابت» و «المتغيّر»، وصياغة نمط مقتدر وفقاً للضرورة.

تأثير المنطق الشامل على انسجام نظام الابستمولوجيا

لا ريب في أنّ التحديّ الخطير الذي يقف اليوم بوجه علماء المجتمع عموماً وكبار الفقهاء خصوصاً، هو عدم الإنسجام بين نظام الابستمولوجيا ونظام التعاريف والمعادلات والمعالم؛ فما يُعتبر قيمةً في النظام المعرفي يُعدّ خلاف ذلك في الميدان الموضوعي؛ لأنّ هذه عبارة

عن دائرة محايدة تزداد اتساعاً كلما كثّف العدوّ حملاته الثقافية والعلمية، وهذا المنحى يبعث رسالةً خاطئةً مفادها أن الشرع المقدّس ساكت عن أهمّ المجالات العملية! وفي الحقيقة، حينما تُفقد الأداة اللاّزمة لاستنباط أحكام الموضوعات الاجتماعية يخلص الفقهاء إلى أن الإسلام لا يوفّر حلولاً للموضوعات التأسيسية، فلا ينبغي التحسّس من المنتوج الأجنبي في مجال الثقافة والسلوك الإجتماعي.

فما أكثر الأنماط والقوانين والسلوكيات الوافدة إلينا من الخارج التي حظيت بقبول النُخب، ثمّ تحوّلت بالتدريج إلى سُنن مستوردة، وبلغت مرحلة التفاهم الاجتماعي ظنّاً من أُولئك أن الشارع المقدّس لا يحمل نظرةً سلبيةً أو إيجابيةً لها. وبعد مدة من الزمن تمتزج تلك العناصر الأجنبية مع نظام القِيَم في المجتمع حتى يصعب إزالتها عن هذه المنظومة، بل قد يُجابه من يريد إزالتها مجابهةً شديدةً من قبل بعض أفراد المجتمع.

وبالتالي، أدّى فقدان نظام اجتهاديٍّ مقتدر في المجال الاجتماعي إلى تنظيم كثير من قوانين المجتمع على هذه القواعد الإمضائية، وفرضها على النظام الاجتماعي؛ وبما أن هذه القوانين مستمدّة من العقل المنفصل عن الوحي، ولا تمتّ بِصِلة إلى الشرع، فإنّ قبولها اجتماعياً يعارض كمال الدين بوضوح؛ إذ لا موضوعية لقبول السُنُن الأجنبية من قبل الشارع المقدّس إلاّ في حالة الاضطرار والافتقار إلى نظام فاعل ومتطوّر في جعل القوانين على أساس كلام الوحي، فهذا القبول يقع في إطار الاستثناء لا القاعدة. وإذا ما أراد هذا الأمر عبر الظهور على شكل سنّة فسيصبح نظام السُنُن الإلهيّة ضحيةً لهذا الضيف الطفيلي، ويفقد قدسيته وشوكته ومكانته قبل أن يتمكّن من هضم تلك السُنُن المستوردة.

ضرورة التعرّف على محور النظام في دائرة الإيمان والكفر

اليوم أضحى التعرّف على محور الأنظمة في دائرتي الإيمان والكفر ضرورياً جداً، فالإفتقار إلى هذه القدرة يُعدّ عائقاً كبيراً في طريق قيادة المجتمع وهندسة الحضارة. وإذا ما سمح الأجانب لأنفسهم في عصرنا الراهن بالتحدّث عن التعدّدية ـ حتى في المجتمعات الإسلامية ـ وإبراز ضعف النظام الايديولوجي لمجتمعاتنا الإسلامية، فالسبب في ذلك هو نفسه السبب الذي أفقد المسلمين القدرة على المبادرة إلى تأسيس إيديولوجية واقعية، والارتقاء بنظام الضرورات الإسلامية من المناخ الذهني إلى الدرجات الموضوعية. وفي حالة الصراع بين إيديولوجيَتي الذهن والواقع فمن الطبيعي أنّ النصر سيكون حليف الخصم القادر على تجسيد فلسفة ونمط العمل في قالب الأحكام والمعادلات المادية، وتطبيق الأفكار غير الإلهيّة على القوانين الاجتماعية؛ وفي المقابل، فإنّ ما فُرض على المجتمعات الإسلامية من دون إرادتها هو تصوّر خاطئ مفاده أن الدين لا يعدو كونه توجّهات كلّيّةً، ولا مناص له من الارتباط بدائرة العمل. وفي المحصّلة، دفع هذا الوهم بالخصم إلى تكثيف زحفه نحو الحقول المعرفية للإسلام من جهة، ودفع بالنُخب المسلمة إلى التخلّي عن الشعارات الدينية الأصيلة والتراجع عن معتقداتهم من جهة أُخرى.

غنّيٌّ عن القول هنا أنّ الهدف النهائي لعلماء المسلمين من حضورهم لمئات الأعوام في الحوزات الشيعيّة وغير الشيعيّة، هو صياغة فلسفة «النوعيّة» و«الماهيّة»، فيكتفون بالبحث عن وجود وماهيّة الأشياء مستفيدين منها في إثبات أُصول اعتقاداتهم. أما جهود العلماء الماديّين فاختتمت بصياغة فلسفة «الصيرورة» التي تبحث عن الظواهر في أبعد من مجالات العلّية والوجود والماهيّة. في هذه الرؤية، تُناقش طبيعة النسبة بين

الظواهر، ويُركّز على صناعة النُظُم كهدف مرحليٍّ ومنطقيٍّ؛ لذا يمكن أن يطلق على فلسفة الصيرورة اسم «فلسفة النوعيّة» التي خيّمت على دائرة العمل المادية. وفي ضوء ذلك، لا شك في أنه لتغيير قواعد الفبيولوجيا الإسلامية لابدّ من تغيير الرؤية الفلسفية ذات التوجّه العملي؛ إذ في هذه الحالة فقط يمكن التحدّث عن منافسة قوية مع الخصم في مجال الإدارة الاجتماعية، وتأسيس حكومة عالمية، ورفع شعار صناعة الحضارة.

العائق الثالث: فقدان فلسفة العمل الإسلاميّة

معايير ثلاثة لفاعليّة الفلسفة الإلهيّة

بالنظر إلى العائق الأول والثاني لهندسة الحضارة الإسلامية، ودراسة عِلل بروز هذه الإشكاليات في الحقل المعرفي الفلسفي والمنطق العقلاني في التمدّن الإلهيّ، ندرك أن مردّ المشكلة الرئيسية إلى البُنى الفلسفيّة والمباني السائدة في تلك الحقول. وفي الحقيقة، أدّى فقدان فلسفة إسلامية فاعلة إلى تحجيم عزم وأفكار المثقفين والمنظّرين في المجتمع الإسلامي في حلقة المنطق والفلسفة المستوردة من اليونان القديم أو من الغرب الجديد، وقد يُطرح هذا العنصر كمنطق وفلسفة إسلامية بعد إضفاء بعض الترميمات عليه. ومن البديهي أن صرف الإدّعاء لا يعدّ دعامةً فلسفيةً مناسبةً لتصميم حضارة جديدة.

في هذا السياق يقول قائد الثورة الإسلاميّة آية الله السيّد علي الخامئي: «إنّ أمواج الفلسفة والكلام والحقوق عمّت جميع أجزاء الدنيا في عصرنا الراهن، فلما ننظر إلى أنفسنا نجد أننا بعيدون عن الزمن . . . كفانا أن ننظر إلى ما كتب الآخرون وما قاموا به في مجال الفلسفة والكلام والكلام الجديد وفلسفة الدين وأبحاث المعارف الدينية وسائر

المجالات الأُخرى لنعرف أين نحن! ربما يكون كل ذلك خطأً، لكنه على كل حال متاع فكري وموج فكري يحتل جزءاً من ذهن المجتمع. أين أنتم من ذلك؟ وكيف تريدون مواجهته؟»[1].

ويقول في مناسبة أخرى «أنا أعتقد أن الفلسفة الإسلامية توصل البحوث الفلسفية التي غالباً ما تكون تجريديةً وانتزاعيةً وذهنيةً إلى منتصف الطريق فقط، ثمّ تتوقّف هناك، والحال أنّه يجب مواصلة الطريق للوصول إلى حياة الناس ... لا تتناول الفلسفة كيفية تطبيق فكرة التوحيد في كافة شؤون وأطوار حياتنا الفردية والاجتماعية، وهو ما يقع على عاتقكم ... أُولئك (الغربيون) يقحمون الفلسفة في جميع زوايا الحياة البشرية، فهم ـ في الحقيقة ـ يعيشون بفلسفتهم ويجرّبون العيش في الفلسفة ... يجب الاهتمام بالبعد التطبيقي للفلسفة أكثر من أي وقت مضى، والقيام بعمل أساسي في هذا المجال»[2].

وعلى هذا الأساس، يجب توفّر ثلاثة معايير في الفلسفة الإلهيّة لتكون فاعلةً ومؤثّرةً هي:

1 ـ ملاحظة التكامل والنسبيّة والحركة:

لا يمتلك المنطق الموجود الذي يحمل عنوان «المنطق الصوري»، ولا الفلسفة الموجودة ذات عناوين «أصالة الوجود» و «أصالة الماهية»، خصوصيّات ومقوّمات مبنى ونمط عمليٍّ فاعل؛ فلا يُتوقّع منها أكثر من نشاط وكفاءة محدودة في مجال العقيدة والمعرفة، لكن ما الميزة التي يتّسم بها النمط الفاعل والتي لا تتوفّر في هذه الأدوات؟

---

(1) من كلمة لسماحة آية الله الخامنئي، 1995.

(2) من كلمة لسماحته خلال استقباله عدداً من علماء وفضلاء الحوزة العلمية في قم في مهرجان تخليد ذكرى العلاّمة السيّد منير الدين الحسيني الهاشمي (قدّس سره)، 2003.

ذكرنا سابقاً أن التكامل والنسبية يعتبران مَعْلماً أساسياً في فاعلية المبنى الفلسفي والمنطق العقلاني، ويلعبان دوراً رئيسياً في التحليل الصحيح لحركة ظاهرة ما وعبورها من الحالة الراهنة إلى الحالة الإنتقالية، ومنها إلى الحالة المنشودة؛ لذا فكل مبنى غير قادر على تقديم تفسير واضح لحركة أجزاء مجموعة ما، وبيان نسبتها مقارنةً مع مجموعة أُخرى، سيخفق حتماً في مجال إدارة التنمية الموضوعية، وصياغة نمط منطقيٍّ بهدف طرح نموذج عامٍّ، وهذه القابليات تُلاحظ بوضوح في المبنى والمنطق المادي الصانع للحداثة، وإن لم (ولن) يتمكن هذا المبنى من التناغم مع الهدف النهائي للخلقة والجهة الحاكمة على التكامل التاريخي للبشر.

وفي الحقيقة، لم يقدم أُولئك البشر على تغذية تلك القابليّات من جهة صحيحة تؤول إلى تطوير القرب الإلهي في المجتمع وتنمية الحضارة. أما هذا المبنى والنمط فقد كان دائماً يبتني على القبليّات الحسيّة، ويقدّم تفسيراً مادياً صرفاً عن الحركة في الزمان التي تمثّل البنيان الفلسفي للتنمية والتطوّر؛ إلا أن هذا الأمر في الوقت ذاته يمثّل أزمةً للحضارة المادية، حيث تُعزى كلّ الحركات إلى التطوّر الماديّ لا التكامل الإلهيّ. ومن الطبيعي أن التطوّر الكمّي والكيفي في هذه المنظومة تطغى عليه الصبغة غير الإلهية، فجاءت منتوجاتها ـ وهي العلوم والتقنية الحديثة ـ لتحقيق أهداف خاصة. ثمّ إن المبنى المادي يتمتّع بقدرة الدعم اللاّزمة لمنطق الخبرة التجريبية؛ لذا فإنّ فاعلية هذا المبنى وذاك المنطق في الاتجاه الحسّي لا سبيل إلى إنكارها.

2 ـ مساندة ثقافة الخبرة والتخصص:

من المعالم المتميّزة الأُخرى لفاعليّة مبنى فلسفي امتلاك القدرة

اللاّزمة لمساندة ثقافة الخبرة للنظام الاجتماعي القائم، وهو ما لا يتسنّى إلاّ من خلال منطق جامع وشامل كما ذكرنا. والنقطة الأُخرى المهمة في هذا الإطار هي نتاج ثقافة الخبرة؛ أي نمط البرنامج. فنمط البرنامج الفاعل حصيلة لمنطق وثقافة الخبرة القوية، وهي بدورها نتيجة لفلسفة فاعلة وواقعيّة تمتلك القدرة على ملاحظة تكامل النسبية وصناعة الكتلة المنسجمة. وهذه الخصوصيات الإيجابية تتوفّر في مباني وثقافة الحضارة المادية عدا الجهة الحاكمة؛ فهي تتّصف بالقدرة على الشمولية والإحاطة، بالإضافة إلى قابلية صياغة نمط برنامج فاعل باتّجاه الأهداف المادية؛ لذا تعمل على تغيير الأوضاع لتبدي مرونةً في التعامل، بيد أنها تسعى قبل ذلك لتكون مؤثّرةً في تغييرها للأوضاع؛ لكن المرونة الصرفة تثبت الإنفعال ما يقلّل من القدرة التنظيمية للمبنى والنمط الفاعل. ومن ناحية أُخرى، صحيح أن التسلّط على الزمان والمكان وتغيير الظروف تبعاً للغاية المحدّدة ضرورة مسلّم بها في صناعة الحضارة؛ لكن لا ينبغي تجاهل أنّه مهما كانت المباني قويةً فإنّ دفّة التكامل التاريخي تظلّ بيد الله جل وعلا وأوليائه، ولا يمكن فرض إرادة أحد عليهم. إلا أنّه مع ذلك يمكن إجراء بعض التعديلات في الطبقات السفلى المتّصلة بالتكامل الاجتماعي. ولا شك أن حركة الأنظمة الاجتماعية كافة تختتم بسيادة الإيمان في نهاية المطاف؛ إلا أن إرادة الحق قد تعلقت بمدّ الفريقين الموحّد والملحد.

3 ـ دفاع مبدئيّ عن الثقافة الدينيّة:

يمكن القول أنّ ما سبق ذكره عبارة عن تصوير لفاعلية المبنى والنمط المادي الذي لم يذد عن التديّن قطّ، بل أعلن حرباً شعواء على شعار التوحيد؛ لكن ما طبيعة المبنى والنمط الإلهي الذي يدافع عن هذا الشعار

دفاعاً مستميتاً، والذي ينبغي أن يمتلك ثقافةً دينيةً فاعلةً فضلاً عن ثقافة الخبرة؟ وهل استطاع المبنى السائد في النظام الإلهي إقامة الانسجام اللاّزم بين ثقافة الخبرة والثقافة الدينية؟ إذا كان نتاج ثقافة الخبرة هو نمط البرنامج، وحصيلة الثقافة الدينية منطق الفقاهة، فهل يمكن مشاهدة نقطة وفاق جليّة بين النتاجين؟

ثمّة تناقض واضح بين الثقافتين المذكورتين وحصيلتيهما، حيث يصرّ منطق الخبرة على تهميش المنظومة الفقهيّة القائمة؛ ففي كل يوم يرى الفقه نفسه في حلقة أضيق نتيجة التقدّم المتزايد لنمط البرنامج. لكن كيف يمكن التوفيق بين هاتين الثقافتين اللتين تشبهان جناحَي الطائر الواحد، وجعلهما تعملان بصورة منظّمة ومنسجمة في النظام الإسلامي؟ وإذا ما جرى الحديث عن ضرورة ترسيم الحدود بينهما، كيف يمكن الجمع بين التديّن والخبرة بحيث تُحفظ مكانة وشأن كلّ منهما؟

لا إشكال في أنّ الأزمة التي يعاني منها المجتمع الإسلامي ترجع إلى تغذّي الثقافتين المذكورتين من مبنيين غير متجانسين، حيث يفترض بخلفيّتين وآليّتين وهدفين متفاوتين إدارة أمر المعاش والمعاد للمجتمع، وهذا أمر مستحيل قطعاً. والمحصلة أن الفقه الموجود ذا الثقافة المعروفة يقف إلى جانب نمط البرنامج المادي ذي الثقافة المختلفة، ويُفترض بالاثنين معاً تغطية دائرة الأنظمة الاجتماعية. ولئن تحدّثنا عن الفقه وركزنا على أهميته فهذا لا يعني تجاهلنا دور ومنزلة سائر العلوم الإسلامية الأُخرى. ولا شك في أن علوماً كعلوم الكلام والعرفان والتفسير والأخلاق والأُصول و . . . جميعها تبلورت بمرور الزمن، ما يكشف عن عدم وجود خطة شاملة ومدروسة لإيجاد وبلورة العلوم التي

يحتاجها المجتمع وتتطلّبها الحضارة الإسلامية، فبعض هذه العلوم انخرط في هذه المنظومة بصورة مدروسة، وبعضها بصورة اضطرارية وبعضها بصورة مستوردة. وعلى هذا الأساس، لم يواجه فقهاء الدين والخبراء مجموعةً متّسقةً ومحدّدةً بحيث يتّضح موقع كل جزء من أجزائها المختلفة، ويقف الجميع تحت مظلة بنية شاملة. وعلى أية حال، فوجود هذه المجموعة غير المتناغمة ناتج من الدمج غير الصحيح بين العلوم القديمة والحديثة، ولا يمكن الوثوق بفاعليتها والتعويل عليها في التنمية الاجتماعية وصناعة الحضارة.

إشكاليّة الحضارة الإلهيّة

عدم الالتفات إلى تأثير المبنى في البناء

ما يُلاحظ في مسيرة تطوّر فكرة الحداثة تكاملها من «المبنى» وحتى «البناء»؛ فأصحاب هذه الفكرة عزّزوا مبانيهم الفلسفية مذ ولدت النهضة، أو فقل: عاشوا في فلسفتهم وجرّبوا العيش في الفلسفة، ثمّ عمدوا إلى منهجية العلوم الماديّة مؤسّسين منطقاً واقعياً أنتج العلوم والتقنية الحديثة. وكذا لا خيار أمام الحضارة الإلهيّة إلاّ ذلك، فالثقافة الغنية للإسلام تمتلك كمّاً هائلاً من المواد الأولية للعلوم الإلهيّة، ومشكلتها الأساسية افتقارها إلى فلسفة واقعية وعملية، وبالتالي منطق جامع للتوفيق بين دوائر النقل والعقل والحسّ. ثمّ إنّ انحلال العلوم والمعادلات المستوردة في منظومة إلهيّة شاملة ضرورة لا بدّ منها، ولا يتسنّى ذلك إلا بوجود مبنى مقتدر يتمكن من أخذ زمام قيادة هذه المنظومة بأهداف وأساليب متفاوتة، وبهذه الطريقة فقط يمكن الاستفادة من الفلسفة الانتزاعية والمنطق الانتزاعي الذي جاء به الإفرنج في القرن الهجري الثاني كأداة بسيطة وبدائية لإجراء

عمل شائك. ولم يكن الهدف من ورود هذه الفكرة إلى منظومة الفكر الإسلامي أساساً تطوير المفاهيم الدينية، بل هو محاربتها وإذلالها[1]، ورغم أن هذه الأداة البسيطة والبدوية أضحت لاحقاً تحت تصرّف الموحّدين لإثبات الإلهيّات بالمعنى الأخص من خلال تصرّفات علماء وفلاسفة المسلمين؛ إلاّ أنها لم تتجاوز هذه المرحلة قطّ، وظلّت تتملّص دوماً عن ادّعاء التمهيد لابتكار العلوم والمعادلات الإسلامية. من هذا المنطلق، ربما تكون إحدى النقاط الإيجابية للفلسفة الإنتزاعية والمنطق الإنتزاعي الصدق التاريخي الذي اتّسم به، حيث لم يدّعِ لنفسه دوراً أكبر من الجدل؛ لكن هذا الصدق ـ وإن كان يستحق الإشادة ـ لا يعدّ من بواعث الأمل لتنظيم معيشة المجتمع؛ ذلك أن توسّع نطاق ثقافة الإنتزاع أدّى إلى تهميش النسبة والنسبية وصناعة كتلة منسجمة، وقطع الصلة بين نظَاميْ المعاش والمعاد.

علّة ذهول المسلمين عن التأثير العميق للمبنى في البناء

لا شكّ في أنّ استمرار هذه القضية أدّى إلى حرف أذهان خبراء ومنظّري المسلمين شيئاً فشيئاً عن تأثير المبنى في البناء إلى أُمور جانبية ليست ذات أهمية؛ فبدلاً من أن يشمّروا عن سواعد الجدّ لتأسيس علوم وتقنية مبتنية على القِيَم الدينية والإلهيّة، قصروا مساعيهم بعد ورود هذه الفكرة المستوردة وانتشارها في غضون القرنين الثاني والثالث الهجري، على إثبات أُصول الدين وتطوير المفاهيم والبراهين النظرية للمعرفة، غافلين عن أن الورقة الرابحة تكون دائماً من نصيب من يتسلّح بالبراهين الموضوعية (العلوم والتقنية الفاعلة) فضلاً عن البراهين الذهنية. من هنا،

---

(1) أنظر: عبد العلي رضائي، «تحليل ماهية التكنولوجيا».

نشاهد أن عشرات الدول الإسلامية اليوم تمرّ بفقر علميٍّ مدقع مستفيدةً من التقنيات القديمة المستوردة، وموفدةً أفواجاً من نخبها إلى البلدان الأُوروبية للتعلّم في أنديتها، وما تلبث هذه النخب حتى تُعرِض عمّا كانت تعدّه من مفاخرها الدينية والوطنية؛ وما هذا إلاّ لتأثير البرهان الموضوعي في الحياة الفردية والاجتماعية، ذلك البرهان المستخلص من عمل تحقيقيٍّ وتأسيسيٍّ عميق طيلة عشرات بل مئات الأعوام من عمر النهضة وتكامل العلوم المادية.

بناءً على ذلك، يجب علينا الإذعان إلى أنّ نظرة المجتمع الإسلامي إلى تأثير الفلسفة والمنطق في سائر العلوم نظرة ضيّقة، تؤمن أن الفكر الإنتزاعي غير قادر على توثيق العلاقة بين المبنى والبناء. ومما لا شك فيه أن أولى الثمار المرّة لسيادة هذا الفكر تظهر في المباني الفلسفية ذاتها، حيث ترى انقطاع العلاقة بينها وبين بقيّة العلوم، وهذه أشدّ صدمة تُطاول منظومة العلوم الإسلامية.

وعلى أية حال، بقي علماء المسلمين في حسرة بلورة صيغة ومنهج للعلوم الإسلامية؛ ورغم أنهم لم يؤسّسوا فلسفة ومنطق العلوم التطبيقية، غير أنهم استطاعوا ترميم أو تكميل الفلسفة والمنطق الانتزاعي[1]. ثمّ بدأت هذه الفكرة تُحدث وقعاً في الثقافة الدينية، فتركت آثارها بصورة تدريجية على سائر العلوم الإسلامية كالفقه وأُصول الفقه والتفسير و . . .

(1) ورد في كتاب «الثقافة والدين» الذي هو عبارة عن مقالات منتخبةً من دائرة المعارف الدينية: «لا يملك المسلمون منطقاً وفلسفةً إسلاميةً تأسيسيةً ألبتة؛ وإنما وفدت الفلسفة والمنطق إلى دائرة علوم المسلمين من اليونان، فعمدوا إلى التصرّف فيها وإجراء تعديلات عليها، ثمّ أطلقوا عليها اسم الفلسفة والمنطق الإسلامي». ميرجا الياده، «الثقافة والدين»، طهران: دار طرح نو، ط 1، 1995.

وفي هذا السياق، نجم عن الفكر الانتزاعي الناشئ من المنطق الصُوَري تأسيس منطق علم أُصول الفقه الذي دُوّن من صلب الآيات والروايات باعتباره أداةً لاستنباط الأحكام، لكنه مع ذلك بقي ينهل من المنطق الأم. وعلى الرغم من أنَّ منطق علم الأُصول تمكّن من إقصاء الرؤية الأخبارية الداعية إلى التمسّك بظاهر الآيات والروايات، والاستعاضة عنها بنوع من التعقّل الهادف الطامح إلى تطوير التعبّد؛ إلا أنّه بفعل التوجّه الانتزاعي له ظلّ عاجزاً عن الموازنة النسبية، ولم يستطع وضع صياغة أُصول استنباط الفقه الاجتماعي ضمن جدول أعماله. والنتيجة هي أنّ هذا المنطق بات يحفل بأُصول استنباط الأحكام الفردية التي يمكن مشاهدة قمة كمالها في قاعدة «الحكومة والورود» لأحد أكابر الأُصوليين وهو الشيخ الأنصاري؛ لكنها جميعاً تشترك في أمر واحد هو ملاحظة نسبتين جزئيّتين أو أكثر بين الموضوعات الفردية. ولا غرو أن ذلك لا يتّسق مع أُفق الموضوعات الاجتماعية المتشكّلة من عشرات أو مئات النسب المختلفة. ومجمل الكلام: الغفلة والذهول عن تأثير المبنى والمنهج في المعادلة والمحصّلة النهائية لها، هما حقيقة مرّة خيّمت على العلوم الإسلامية بصفتها أداةً لهندسة الحضارة الإسلامية.

المنطق الجامع جسر أساسيّ للفلسفة العامّة والمناطق الجزئيّة

من جانب آخر، ينبغي عدم الغفلة أيضاً عن أن الرؤية الفلسفية تكشف دائماً عن المجرى الكلّي للموضوع؛ إلا أن المنطق يمتلك قدرة منهجة وتطبيق فكر الإنسان في إطار محدّد. فهذا المنطق العام بمثابة جسر لجَريان ذلك المبنى الفلسفي في المناطق (جمع منطق) الجزئية نحو منطق علم أُصول الفقه، وبالتالي في العلوم والمعادلات التطبيقية. مع

العلم أن المنظومة المقتدرة والمنسجمة يجب أن تتمكّن من الحفاظ على المبنى حتى الدور الأخير في البناء، ففقدان هذه الخاصة يعكس عدم الانسجام بين المبنى والبناء؛ بينما يرشد وجودها الباحثَ إلى نظام من التعاريف المتناغمة الذي يعدّ بدوره ركيزةً لنظام المواصفات؛ ذلك أنّه يجب في النظام الفكري الإسلامي اعتبار عبادة الله تعالى مفهوماً أساسياً في تعريف كلّ العلوم كالفلسفة والفقه وغيرها؛ ومن هنا، قيل: «إن التوحيد أساس فكري وفلسفي»[1].

وهذا يعني ملاحظة النسبة الشاملة ومحور النسب في سائر أركان وأجزاء النظام، فإن لم تكن الفلسفة أو المنطق ذوا رؤية شاملة، فلن يستطيع أحدهما ـ طبعاً ـ تنظيم ومنهجة العلوم والمعادلات في ضوء المفهوم الأساسي (التعبّد الإلهيّ)، ما يجعله يبدي رغبةً في ملاحظة النسب الجزئية. ولا ريب في أن التعبّد القائم على التوحيد مفهوم شامل بمقدوره استيعاب مفاهيم الطبقات الأدنى كافة، شريطة أن تسانده فلسفة ومنطق جامع.

تغيير حدّ التعريف وتأثيره على تغيير المفاهيم والأحكام

يجري الحديث في منطق علم الأُصول المتعارف عليه عن «وجوب شكر المنعم» و «الأمن من العقاب الإلهي» و . . . وهو ما يشكّل حدود تعريف التعبّد في هذا المنطق، والحدود التي من هذا القبيل بوسعها خلق الدافع الاجتماعي من أجل إقبال عموميٍّ نحو التعبّد الإلهيّ؛ لأنّ آليّة ترشيد الاندفاع الاجتماعي تقوم على أساس ملاحظة النسب الكلية في علاقات المجتمع، وبهذا تفترق عمّا يقابلها من آليات في العلاقات الفردية.

(1) من كلمة لسماحة آية الله الخامنئي في جمع من النُخب الحوزويّة.

ورغم أن لـ «الأمن من العقاب الإلهي» و «وجوب شكر المنعم والخالق»، تأثيراً ملحوظاً في إصلاح السلوك الإنساني، وكونها غايةً لتعبد المكلفين، لكن ليس بالضرورة أن يشكّلا وحدهما حدّ تعريف التعبد ليمكن ادّعاء عدم تصوّر وجود غاية أُخرى لعمل المكلّف غير ما ذُكر. ومهما يكن، يجب الإصرار دائماً على أن حدود التعريف يمكن أن تُرسم في العلم الأعلى مرتبةً من العلوم المبحوث عنها؛ ذلك أن علم الكلام أعلى مرتبةً، بلحاظ شأنه ومنزلته، من علم الفقه، فموضوعه عبارة عن أُصول العقائد؛ ومن هنا يمكن، بل يجب، تعيين حدّ تعريف الفقه في هذه الدائرة. لكن هل ثمّة وجود لهذا الارتباط المنطقي بين الكلام والفقه الموجود؟ باستطاعتنا القول أنه، بنزر يسير من البحث أو الاستقراء في أحكام الفقه الموجود أحياناً، يمكن أن نخلص إلى أن حدّ تعريف الفقه يرجع إلى صلب الفقه نفسه قبل أن يُرجع ويُنسب إلى علم أرفع مرتبةً منه. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفقه الموجود اكتفى بحدّ التعريف المتوفّر لديه على أساس المصالح الجزئية للإسلام؛ وذلك بسبب سيادة الفلسفة والمنطق الأرسطي على منطق علم أُصول الفقه، وكون المبادئ الوضعية الحاكمة على أُصول الفقه السائد ذات رؤية جزئية؛ وهذا ما دفع به إلى الانطوائية والعزلة وعدم القدرة على استجلاء حدّ تعريفه من علم الكلام وأمثاله.

ومما لا شك فيه أن الفقه الموجود تبلور في أُطُرٍ ضيّقة، فتقتصر دائرة ردوده على المتطلبات الفردية، وأبرز أدلّته وجود أهداف من قبيل الأمن من العقوبة، حيث تحدد الوجهة العامة للأحكام. وعلى هذا الأساس، يقتصر موضوع علم الفقه على الموضوعات المدرجة في إطار الأمن من العقوبة الإلهية فقط، وهناك خروج موضوعي لما خرج عن هذه الدائرة. أما العنوان السائد في هذه الأحكام فهو عنوان سلبي غالباً؛ وإلا لم يتحقق الهدف السائد؛ أي الأمن من العقوبة الإلهيّة.

ضرورة الانسجام المبدئيّ بين الأخلاق والكلام والفقه

هذه النظرة إلى الفقه بصورة خاصة، وإلى سائر الحقول المعرفية بصورة عامة تنمّ بوضوح عن رؤية انتزاعية عامة للمعارف الدينية مستوحاة من توجّه فلسفيٍّ ومنطقيٍّ خاصٍّ. ومن البديهي أن الثقافة الدينية برمّتها المشتملة على مفاهيم توصيفية وأخلاقية وتكليفيّة، تتأثر بهذا التوجه، وهذا هو تأثير المبنى في البناء الذي يمتدّ حتى آخر الطبقات المعرفية. فصحيح أنّه يمكن استخلاص المعارف التكليفية بخمسمائة آية هي المسمّاة بـ «آيات الأحكام» و (37000) حديث آخر؛ إلا أنّ هذه المصادر تشكّل نسبةً ضئيلةً جداً قياساً إلى المصادر الكليّة للدين، وهذا يكشف عن حقيقةٍ أن نسبةً كبيرةً من المواضيع الكليّة تفتقر إلى الحكم اللازم، وتتطلّب مزيداً من التأمل من قبل أهل الاستنباط؛ لذا يصبح من الضروري إيضاح النسبة بين المعارف التكليفية وكلٍّ من المعارف القِيَمية (الأخلاقية) والتوصيفية (الاعتقادية).

وبعبارة أوضح: لم تتمكّن علوم الأخلاق والكلام والفقه من إبراز القابلية القصوى للدين الأصيل والمعارف الإلهيّة، فوجود مواضيع لا تُحصى تعاني الفراغ من جهة، وعدم بيان العلاقة الموجودة بين تلك الدوائر الثلاث وضرورة الانسجام بينها من جهة أُخرى، تعدّ أدلةً متينةً على وجود نقص واضح في مجال المعارف الإلهيّة الراهنة. وفي ضوء ذلك، هل يمكن الإقدام على هندسة الحضارة الإسلامية بمثل هذه المعارف المحدودة؟

ضرورة الاجتهاد في دائرة الأخلاقيّات والاعتقادات

يجب إضافة حقيقة أُخرى إلى ما ذُكر آنفاً، هي الخروج الموضوعي

للمعارف العرفانية (الأخلاقية) والتوصيفية (العقائدية) من دائرة الاستنباط وغايتها المتمثّلة بالأمن من العقوبة. وبعبارة أوضح: حتى لو تمّ تصور أن هذه الغاية مكتملة، فإنها ترتبط بدائرة المعارف التكليفية، ولا تشتمل على دائرتي القيمة والتوصيف. وعليه، فتحجيم دائرة الاستنباط وقصرها على الأحكام التكليفية، يؤكّدان عدم بيان حدّ تعريف الفقه في علم أرفع؛ والحال أن الإنسان ـ من وجهة نظر علم الكلام ـ موجود طامح إلى التطوّر والعبادة، يتحرّك صوب هدف محدد ضمن مسيرة تكاملية، لكن هذه النظرة تتجلّى بشكل أدقٍّ في الرؤية العرفانية، حيث يعرَّف الإنسان بالعابد العاشق، فتُفسَّر العبودية بالعشق. هذه هي حدود التعريف التي يطرحها علماء العرفان والكلام، وبوسعها إلغاء قصر غاية الأحكام التكليفية على الأمن من العقوبة.

إذن، الرؤية الجديدة تعرّف الإنسان على أنّه موجود عابد يتحرّك نحو تطوير القرب ويمكنه إبراز عشقه للمعبود في أفعاله كافة، وهذه الرؤية التكاملية بوسعها تقديم مكانة أرفع للإنسان ومقاصده. وبديهيّ أن أول تأثير لتلك الرؤية يظهر في دائرة استنباط المعارف، خاصةً المعارف التكليفية؛ إلا أن المدخل لهذا المسار ليس هو الأحكام التكليفية كما نشاهد اليوم، بل الأحكام الأخلاقية. أما المعارف العرفانية فتحمل بشائر منزلة أرفع للإنسان المتكامل بصفتها محرّكاً وهادياً لنظام المعارف الإسلامية، ثمّ إن هذه الرؤية توسع دائرة الاستنباط إلى الأحكام الأخلاقية والتوصيفية أيضاً لتستفيد من القابلية اللاّمتناهية للدين استفادةً مثلى. وعندئذٍ تتّسع رقعة موضوعات الاستنباط لتكون خليقةً بهدف نظير تكامل القرب، ذلك الهدف الذي حلّ محلّ خشية العقاب، ويتطلّب أحكاماً جديدةً منبعثةً ومستلهمةً من صلب الدين.

مكانة الفقه الأكبر من هندسة الحضارة الإسلاميّة

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ جميع الموارد المذكورة متوقفة على تأسيس مبنى ومنهج جديد بوسعه التوفيق بين الدوائر المعرفية الثلاث بهدف تطوير القرب، وتغيير موضوع وهدف وفاعلية دائرة الاستنباط، ففي هذه الحالة يمكن ادّعاء إمكان تلبية المتطلبات الفردية والاجتماعية والتكاملية للبشر، والارتقاء بالفقه من المستوى الفردي إلى الاجتماعي والتكاملي بالضرورة. وهذا هو «الفقه الأكبر» الذي تستشعر حاجة كبيرة إليه اليوم والذي يغطي المجالات المعرفية كافة؛ أما الفقه الموجود المعبّر عنه بـ«الفقه الأصغر» فغالباً ما ينظر إلى القضايا الجزئية والابتلاءات الفردية، لكنّ ما يحتاجه بناء حضارة ما هو الفقه الشامل، بل الأشمل المعروف بالفقه الأكبر.

في هذا المجال يقول الإمام الخميني: «من أجل أن يتّضح مدى الفارق بين الإسلام الحقيقي وما يُدّعى أنّه إسلام، ألفت أنظاركم إلى التفاوت بين القرآن وكتب الحديث وبين الرسائل العملية؛ فثمة فارق كبير بين القرآن وكتب الحديث التي تعدّ مصادر لأحكام وتعاليم الإسلام وبين الرسائل العملية التي يدوّنها مجتهدو العصر ومراجع التقليد من حيث الشمولية وأثرها في الحياة الاجتماعية، حيث إن نسبة «الاجتماعيات» في القرآن إلى «الآيات العبادية» تفوق نسبة المائة إلى الواحد. ومن بين دورة الكتب الحديثية التي تبلغ زهاء خمسين كتاباً تنطوي جميعها على أحكام الإسلام، يختصّ ثلاثة إلى أربعة كتب منها فقط بالعبادات ومسؤوليات الإنسان تجاه بارئه، وبعض الأحكام يتعلق بالأخلاقيات؛ أما الباقي

فيرتبط جميعه بالاجتماعيات والاقتصاديات والحقوق والسياسة وتدبير المجتمع»[1]

ويقول في مجل آخر: «الهدف الأساسي هو كيف نتمكن من تطبيق الأُصول الرصينة للفقه على عمل الفرد والمجتمع ونتوصّل إلى حلٍّ للمعضلات الكبرى، وغاية ما يتوجس منه الاستكبار هو اتخاذ الفقه والاجتهاد طابعاً موضوعياً وعملياً، واكتساب المسلمين قدرةً على المواجهة»[2].

نواقص الفقه الموجود من منطلق الفبيولوجيا

تنطلق إحدى إشكاليات الفقه الموجود ـ كما ذكرنا سابقاً ـ من فبيولوجيا الفقه نفسه، حيث تعجز عن ملاحظة الزمان والمكان وحالة المتغيّر التكاملي؛ وعلى هذا الأساس، فالفقه الفاعل والحركيّ هو ما تمكّن من تلبية الحاجات التكاملية، وهو بدوره يتوقّف على إحداث تغيير أساسيٍّ في قاعدة فبيولوجيا الفقه الموجود التي جلبت رؤيةً محدودةً إلى دائرة الاستنباط، حيث تؤمن هذه القاعدة، بكفاية بل ضرورة هذه اللغة بتلك الأدبيات والمفاهيم التي نزل بها الوحي قبل مئات الأعوام لذلك الزمان وهذا الزمان والأزمنة اللاحقة أيضاً رغم مرور قرون على ذلك. ومن هنا، يصبح الوقوف على عرف زمن التخاطب محوراً لاستنباط الأحكام التكليفية في كل الأزمنة، وعليه، يجب البحث عمّا يدركه المشترعون والمفسّرون آنذاك من الوحي ليكون معياراً للعمل في زمننا

(1) الإمام الخميني، «ولاية الفقيه»: الحكومة الإسلامية، ص9.

(2) من كلمة للإمام الخميني مقتبسة من كتاب «إيضاح استراتيجية النظام من كلام الإمام»، مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية في قم، 1988.

الحاضر؛ والسبب في ذلك هو أن أُولئك كانوا أقرب إلى زمن نزول الوحي، وربّ دليل أو أدلة وصلت إليهم ثمّ اختفت عن باقي العباد بمرور الزمن جرّاء الجهل أو الخرافة أو التقيّة أو التعصب. ومن الواضح أن هذه الرؤية تروّج لثبات الفهم من كلام الشارع، وتجعله أصلاً في الاستنباط في جميع الأزمنة وإن اتّصف بالضيق والتقييد، وبهذا لا يفترق التكليف زمن نزول الوحي عنه في عصرنا الراهن.

الخلط بين ثبات الوحي وفهمه

يُفهم من هذه الرؤية وجود خلط بين ثبات كلام الوحي وثبات فهم هذا الكلام، وكأن معظم الأُصوليين يؤكّدون على عدم إمكان التحدّث عن حصول التكامل في دائرة التكليف والاستنباط مع وجود هذين النوعين من الثبات، ولزوم وصف التكليف الناشئ من عرف زمن الوحي للآخرين أيضاً؛ ذلك أن «حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[1]. وحينما يشدّد هذا الحديث على استمرار الحلال والحرام في كل زمن مثلما كان ثابتاً زمن نزول الوحي من وجهة النظر هذه، فهو يعني الثبات في الوحي وفي فهمه أيضاً.

والواضح أنّ الإشكال المهم الذي يرد على هذه الرؤية يتمثّل بوصف الفهم بالثابت ورفض التغيير والتكامل في الإدراك الإنساني. وإن كان من المحتمل أن بعض أتباع هذه النظرية يوافقون على التكامل في الفهم؛ إلا أن إصرارهم على فهم زمن نزول الوحي يعزّز بحقّهم الانتقاد القائل: هؤلاء يذهبون إلى أن الفهم في عصر النبي(ص)أكثر أنواع الفهم

(1) الكافي: ج1، ص58.

تكاملاً قياساً إلى الأزمنة المختلفة. لكن بطلان هذه النظرية واضح؛ لأنها تنافي أصل التغيير والتكامل في الحركة، إضافةً إلى أن حصول الفهم تدريجي، وهو لا يشمل زمناً دون زمن، ولا يمكن وضع حدٍّ نهائيٍّ ونقطة انتهاء له في زمن ما؛ كما يمكن دحض هذه النظرية بأدلّة إثبات النبوة العامة وضرورة إرسال الرسل الذاهبة إلى أن علة ذلك نقص الإدراك البشري، حيث إن قبول هذه النظرية يعني الكمال النهائي لفهم البشر في عصر خاتم الأنبياء والمرسلين محمد (ص)! وفي هذه الحالة، تنتفي الحاجة إلى وجود الحجج الظاهرية والأئمّة الأطهار (ع) الذين يتولَّون ترجمة كلام الوحي وإرشاد الفهم البشري باتجاه كلام النور.

التناغم بين تكامل العبوديّة وتطور القابليّة التاريخيّة للبشر

لا شك في أن تكامل العبودية يتناسب طرداً مع القابلية التاريخية للبشر، والأنبياء إنما قاموا بمهامهم طبقاً لهذه القابلية، والواقع أنّ الناس والمجتمعات المتواجدة في مرتبة سفلى من البلوغ الروحي والفكري لا يطيقون وجود الأنبياء الذين يتحدثون بقابلية تفوق قابلياتهم، ومن المسلّم به أن نبي الإسلام (ص) جاء بأكمل دين في تاريخ الأديان التوحيدية، ما يعني تبلور قابلية وبلوغ فكريٍّ وروحيٍّ لأُمته؛ إلا أن هذا لا يعني أبداً كون فهم التخاطب إبان نزول آخر وحي مطلقاً؛ وإلا ما الداعي لنصب النبي (ص) إثني عشر إماماً من عترته الطاهرة أئمةً من بعده، وإناطة كمال التوحيد بظهور وقيام آخر الحجج(عج)؟ وعليه، فإنّ وجود هؤلاء الخلفاء بالحق يكشف عن وجود فجوة في فهم أُمة النبي (ص)، وسيقوم المسلمون في القرون اللاحقة لبعثة النبي (ص) برفع راية التوحيد عالياً في عموم أرجاء العالم واستقرار الحكومة

الإسلامية كحكومة موحدة اعتماداً على الوحي. بناءً على ذلك، يمكن القول إنَّ لزوم الإمامة الواردة في طول التوحيد والنبوة دليل متيقن على عدم الإطلاق في فهم زمن الخطاب.

العدول عن المبنى إشكالية أُخرى لقاعدة فبيولوجيا الفقه

مهما يكن من أمر، كان لا يستقيم زعم أن ملاك التكليف هو زمان الخطاب والفهم المتعلّق به فقط، فلا يصحّ الخلوص إلى أن التكليف في زمننا هو نفسه تكليف أصحاب النبي (ص) قبل أربعة عشر قرناً؛ ذلك أن الحكم الإلهي يدور مدار موضوع التكليف، وبما أن الموضوع متغيّر فإنّ الحكم لا يتّسم بالثبات أيضاً. أما إذا قلنا بعدم ثبات موضوع التكليف، لكن فهم كلام الوحي ثابت، والملاك هو فهم زمن الخطاب، فكيف يمكن تقديم جواب واف ومناسب ومنطقيٍّ لاحتياجات البشر المتزايدة التي تتغيّر باستمرار ويرتبط كلّ منها بزمان ومكان خاصٍّ؟ تجيب هذه النظرية عن التساؤل الآنف بأنّه طالما أمكن استنباط حكم صريح من النصوص، ينبغي أداء الوظيفة والعمل بالتكليف على أساس ذلك الفهم الثابت؛ لكن حين يتعذّر هذا الأمر يمكن التمسّك بالأُصول العملية لبلوغ الحكم الإلهي والخروج من الحيرة.

غير أنّ الإشكال يرد على هذا الشقّ الأخير، فأتباع هذه النظرية يعتبرون الفهم ثابتاً من جهة، ويذهبون إلى الاستدلال بالأُصول العملية من جهة أُخرى، مستدلّين على ذلك بأن العمل لا يقبل التعطيل فيجب استخراج الحكم الإلهي، ما يجعلهم أمام تناقض واضح؛ فعندما تكون أداة استنباط الحكم هي الفهم زمن الخطاب، ما الداعي إلى التمسّك بالأُصول المزبورة؟ ثمّ ألا يعدّ هذا التمسّك دليلاً على التغيير الدائمي

للموضوعات والتكامل المستمر للفهم البشري اعتماداً على الكلام الإلهي؟ وبعبارة أوضح: بتمسّك هذه الثلة بتلك الأُصول تكون قد عدلت عن مبناها المتمثّل بالثبات في الفهم. ورغم أن وجود أُصول وقواعد للاستنباط يثبت فاعلية الفقه الجعفري؛ إلا أنّه في الوقت ذاته، يعكس ضعف مبنى هذه الفئة من علماء الفقه والأُصول المؤيدين لثبات الفهم، والرافضين للتكامل الواقعي له. فذهاب هؤلاء إلى الاكتفاء بعدم المخالفة القطعيّة فقط، وعدم الحاجة إلى إحراز الموافقة القطعية، يعني أنهم يسلكون طريقاً غير معبّد ليخرجوا من أزمة المواضيع الاجتماعية، وليتمكّنوا من التحدّث نوعاً ما عن الاستنباط والتوصل إلى حكم إلهيٍّ في هذا القبيل من الموضوعات ذات الأبعاد والجوانب المتعدّدة التي يتحتّم فيها ملاحظة عدّة عوامل أُخرى خلافاً للموضوعات الفردية. ومن الطبيعي أن يُعدّ هذا اللون من التعاطي أمراً عقلانياً للحدّ من حدوث اختلال في السلوك الاجتماعي، ولا سيما في زمن الاضطرار؛ لكنه لا يتمكّن من إثبات قدرة الفقه الموجود في صناعة النظم وقيادة المجتمع، حيث إن التعويل على الظواهر الإسلامية في صناعة النمط، وتعليق الآمال على المباني المادية التي نفذت إلى أعماق نظام الإدراك والعلم في المجتمع الإسلامي، ليس بوسعه أن يحمل تباشير وإرهاصات صناعة حضارة إلهية. ومن هذا المنطلق، فإنّ الاعتقاد بثبات العرف زمن التخاطب، وعدم ملاحظة نظام النسب أثناء تحليل الموضوع واستنباط الحكم، والإيمان بعزل دائرة الموضوعات عن دائرة الأحكام، والتمسك بأساليب متناقضة في تحديد الموضوع واستخراج الحكم، والإفراط في الاستفادة من قواعد الاضطرار والأحكام الثانوية والعمومات والإطلاقات حين مواجهة الموضوعات المستحدثة، وسائر التحديات التي يواجهها

نظام القيمة والإدراك والعلم في المجتمع الإسلامي، كلُّها هذه الأمور ستضع الدين في نهاية المطاف أمام العزلة والانطوائية والانحلال في مبنى الغير، كما ستدفع به إلى التهميش في إدارة التنمية الاجتماعية في النظام الدولي.

تاريخيّة كلام الوحي

لا ينبغي الغفلة عن أن كلام الوحي يرتبط بالتاريخ بأسره لا بمقطع دون آخر، ومن ناحية ثانية فإنّ فهم الإنسان تدريجي ومتنام؛ لذا فالتنمية والتطوّر جزء لا يتجزأ عن الإدراك الإنساني. وبهذا، يمكن ادِّعاء أنَّ قابلية تخاطب زمن الشارع قابلية تاريخية، ويستطيع الإنسان بإدراكه الاستفادة من هذه الطاقة الكبيرة في جميع المجالات وفقاً للتغييرات المستمرة والشائكة؛ إذ يتمكّن من التحدث إلى التاريخ برمّته وبلغة حديثة، لكن في إطار الدين الإلهي، ولا ضرورة لاعتبار عرف الخطاب في عهد النبي (ص) هو الملاك الوحيد الثابت لكل المراحل التاريخية، خاصةً وأن احتمال الخطأ والنزوع إلى التكامل هما وجهان لعملة إدراك الإنسان. فبلحاظ هذه الحقائق اندفع كبار الفقهاء لتأسيس قواعد عملية، حيث وافقوا على أن هذه الأُصول تقتضي أن أدوات الاستنباط تقبل التطوّر؛ غير أن معظم الفقهاء يصرّون على أنّه يجب جعل فهم خطاب الشارع ملاكاً ثابتاً لاستنباط الأحكام الشائكة في جميع الأزمنة، ما يشكّل تناقضاً صريحاً وعدولاً عن المبنى.

إقحام العُرف في صناعة النمط

يؤكّد الإصرار على هذا النهج أنّ الفهم العرفي هو أصل في مقام صناعة النمط الأُصولي؛ ومما لا شك فيه أن العرف إذا تخطّى دائرة تعيين

الحكم لموضوع ما، وأُقحم في دائرة صناعة النمط أيضاً، سيواجه الفقهاء الكرام أزمات حادّةً في قيادة المجتمع باتجاه القرب؛ لأنّ ذلك سيسلب الاطمئنان بأحكامهم وفتاواهم الصادرة بشأن الموضوعات الاجتماعية، فهل ينبغي أن تُنسب هذه الفتوى حينئذٍ إلى الله أم إلى العرف؟

في هذا الإطار نستعين بقسم من تقرير حول التحقيق في أبحاث علم الأصول والأحكام الولائيّة، للسيد مهدي مير باقري، جاء فيه: «ثمة مناقشة في التعويل على الارتكازات العرفية والعقلانية والعقلية لكسب اليقين في إحراز التكليف من دون الإلتفات إلى تأثير نظام الإرادة التاريخية والاجتماعية والفردية في كيفية حصوله، وبالتالي تقسيمه إلى حقٍّ وباطل، والاعتراف بهذه القواعد الاجتماعية تحت عنوان «البداهة» أو «ضرورة إمضاء الشارع»، من دون الالتفات إلى هذا التقسيم (على المبنى المختار). أضف إلى ذلك، يمكن التردّد في الاعتماد على الارتكازات العرفية واللغوية والاستناد إلى إمضائية لسان الشارع بالنسبة إلى عرف التخاطب من جهات عدّة: الأُولى ـ أن حجيّة اللغة المشتركة لغرض التفاهم بصفتها لغةً تابعةً للشرع ناشئة من الضرورة العقلية لا الإمضاء. الثانية ـ حصر لغة الشارع بهذا المستوى يستلزم قصر قابلية التفاهم التاريخي للشارع على إشكاليات تلك اللغة وعجزها عن إدارة التاريخ. ومقتضى التحقيق أن أدبيات الشارع تتّسق مع عرف التخاطب على المستوى التبعي فقط، أما على الصعيد التصرفي والمحوري فهي لغة تأسيسية؛ أي أنّ السياق التركيبي لكلام الشارع، والأكثر من ذلك نظام الاندفاع للشارع، وبعبارة أُخرى: معاني البيان مع أدبيات البعث والزجر في كلمات الشارع تأسيسية، وتمثل الأدبيات المحورية للتاريخ؛ فيغدو الإستنباط المقنّن لذلك لمعرفة اللوازم العقلية والعقلانية عند

الشارع في تنظيم النظام وتعيين الأولويات أمر ضروري. والنقطة الأُخرى هي أن حصر حجيّة الخطابات الشرعية بالإرتكازات في زمن التخاطب توجب عدم إمكان بلوغ الحجيّة الشرعية؛ ذلك أن عمدة تقنين الأدب العربي حصل بعد لغة التخاطب. علاوةً على ذلك، لا دليل على أنه إذا كانت تنمية اللغة الاجتماعية تابعةً لتطوير تولي الشارع ـ وهو بدوره نتاج لتطوير التعبد الاجتماعي ـ تكون مفتقرةً إلى الحجيّة»[1].

التعبّد والتقعيد والتفاهم ملاكات حجيّة الرأي الفقهيّ

لا شك في أن الحجيّة أصل في صناعة النمط؛ أي ينبغي على الفقيه أن يكون واثقاً من أُسلوبه ومصادر الاستنباط لديه إلى درجة أنّه يعتبر الفتوى المستحصلة حجةً بينه وبين المكلّف وربه. من هنا، تسود روح التعبد والتقعيد والتفاهم في جانب كبير من الفقه الموجود؛ لكن بمقدار ما يُقحَم الفهم العرفي بدل الفهم التخصّصي في صناعة النمط يتدنّى مستوى الإتقان والحجيّة، وبالتالي، التعبّد والتقعيد والتفاهم. وعلى هذا الأساس، رغم أن الفقه الجواهري يمتلك نقاط قوة غير متوفّرة في سائر أنواع الفقه، إلاّ أنّه ضعيف من ناحية التقعيد في بعض الجوانب، فلم يتمكن من تقديم تفسير واضح لقابلية التكامل. ومن الطبيعي أن وجود هذه الثغرة في حلقة الوصل بين التعبد والتفاهم الاجتماعي جعلت الفقه التقليدي يواجه تحديات صارخةً على صعيد الأحكام والموضوعات الاجتماعية.

وفي هذا السياق، نرى اليوم كل واحد من الفقهاء يلقي آراءه

---

(1) سيد مهدي ميرباقري، تقرير إجمالي عن مسيرة التحقيق في أبحاث علم أُصول الفقه والأحكام الولائية، مكتب أكاديمية الدراسات الإسلامية في قم، 2000 م.

ومعتقداته، وينقد آراء الآخرين في درس الخارج من فقه أو أُصول؛ لكن هذا النوع من النقد والنقض والإبرام يقتصر على طلاب ذلك الفقيه فقط، ما يكشف عن عدم وجود نهج منظّم للتفاهم على الآراء الفقهية من قبل خبراء الفقه والأُصول. وعلى هذا الأساس، حين يتعرض رأي ما للنقد ويطرح رأي آخر بدلاً منه، فهذا يعني تقديم بضاعة علمية إلى المجتمع التخصصي، فإن وجدت هذه البضاعة مشترياً لها، فسوف يستفيد المنتج والمستهلك من هذه المعاملة؛ وأما إن واجهت كساداً أو كان استهلاكها محدوداً، فيمكن حينئذٍ القول إنَّ هذه النظرية لم تصل إلى حدّ تفاهم الخبراء. ولا ينبغي التردّد في أن إيصال الأُصول والقواعد والنظريات الحديثة في دائرة العرف التخصّصي إلى التفاهم العلمي، أمر ضروري، حيث يعدّ حلقةً مكمّلةً للتعبّد والتقعيد في مجال العلوم الإلهية. ولا إشكال في أن تبلور إجماع علميٍّ ـ أو تفاهم نسبيٍّ مع خبراء ذلك العلم كحدٍّ أدنى ـ يعكس مدى قدرة المباني والقواعد السائدة في نظام العلوم، أما عدم التفاهم أو التفاهم الناقص فهو على العكس من ذلك يدلّل بوضوح على وجود نقص وقصور في أهم فقرات بنية مثل تلك الأنظمة. ثمّ إن دراسة ونقد مبنى أو قاعدة ما غير مقدور إلاّ للمنظرين الداخلين في عداد الخبراء الخواصّ.

بناءً على ذلك، فإنّ صياغة نظام كهذا بوسعه أن يحقق الانسجام اللازم بين المبنى والبناء في دائرة الحضارة الإسلامية، ويبحث المباني والصيغ الفقهية في دائرة الكلام والفلسفة والمنطق. ثمّ إن حدود تعريف الفقه الموجود (نظير الأمن من العقاب الإلهي) هي حدود إثباتية بمقدورها تأمين شطر من احتياجات هندسة الحضارة الإسلامية في مجالها الفقهي؛ لكن بما أن هذه الحدود متأثّرة بالفلسفة والمنطق

الانتزاعي فقد بلورت ثقافةً دينيةً وبنيةً فقهيةً لا تتمكّن إلا من تقديم أدنى مستوى من الفقه الشيعي إلى المجتمع الإسلامي والعالم البشري؛ ذلك أن المستوى الأعلى من التعريف هو تطوير القرب، وهو بدوره لا يتحقّق إلا بالحدّ الأكثر من الدين والمباني والأُسس السائدة فيه. وعليه فالفقه الأكبر في دائرة الحضارة الإسلامية ما زال أمراً بعيد المنال، وطالما لم يخرج الفقه من إطار رؤية العرف غير التخصّصية للموضوعات، وظلّت لغة العرف تتدخّل بصورة واسعة في مجال صناعة النمط، يجب التخوّف من صيرورة الدين أمراً عرفياً.

ومن ناحية أُخرى، إن لم تنشأ الحجّة وفقاً للتعبد، وبُنيت على أساس القواعد غير العرفية، فلا يمكن أن يقطف المجتمع الإسلامي ثمرةً سوى الحدّ الأقل من الدين، ولا ينبغي قصر مُعامل نفوذ الآيات والروايات النازلة إلى التاريخ برمّته على عرف زمن الخطاب، ولا نسبة كلام الشارع المقدس أو المعصوم (ع) إلى فترة خاصة من التاريخ؛ وإلا افتُرض الثبات في نظام الموضوعات، وفُرضت نظرة ضيّقة على الفقه. ورغم عدم إمكان الإغضاء عن حقيقة أن المعصوم (ع) يستطيع باجتهاده ملاحظة كل النِّسب السائدة في ظرف التاريخ، فإنّ غير المعصوم ـ وإن كان مجتهداً من الطراز الأول ـ يتمكن من ملاحظة النِّسب في زمانه فقط؛ من هنا يُفتى غالباً بلزوم الرجوع إلى المجتهد الحيّ في الموضوعات المستحدثة؛ إذ إنَّ غير المعصوم هو غير مطّلع على النِّسب المتعلقة بالزمن اللاحق له، فلا يكون رأيه ملاكاً مطمئناً لكل الأزمنة، ولئن كانت صور المعاملات إلى الأمس القريب تقتصر على البيع والمضاربة و . . . فقد أضيفت إليها اليوم عشرات الصور الجديدة، وقد تلتحق بها في المستقبل موضوعات جديدة في الأدبيات السياسية والثقافية

والاقتصادية للمجتمعات، ما يستلزم اجتهاداً جديداً وحكماً مستحدثاً، ولا يستطيع أحد أن يروي المجتمع من المصدر الأزلي للوحي إلاّ المجتهد الحيّ المتسلّح بمنهج فاعل وديناميٍّ قد تمكن من كسر طوق الرؤية العرفية الضيقة. ومما لا شك فيه أن قابلية هذا المصدر تشمل التاريخ بأسره، لكن الجهة الحاكمة عليه ثابتة، وهذا هو الترابط بين القوانين الثابتة والمتغيرة التي مرّ بحثها في موضوع الأحكام الإلتزامية وأحكام العمل.

لزوم سراية انسجام التعبّد إلى الدافع والفكر والسلوك الاجتماعي

لا يمكن افتراض ثبات وإطلاق أيّ واحد من الفهم والمفهوم والمفاهمة، لكن يمكن افتراض الجهة الحاكمة عليها ـ المتّسقة مع روح التعبّد ـ ثابتةً، فهي الثابت الوحيد في هذا المجال. وبالتالي لو أقبلنا على إصلاح وإكمال الأساليب كأداة الاستنباط على أساس التعبد المذكور، سيصطبغ الإدراك الفردي والاجتماعي أيضاً بالصبغة الإيمانية؛ وإن تمسّكنا بالطرق العرفية والعقلية المحضة، فلا ينبغي أن نتوقع أكثر من عزلة الدين. وبعبارة أُخرى: فضلاً عن حيّز القلب والروح، يجب تطبيق التعبد في دائرة الفكر والفهم والنِّسَب من جهة، والعمل والسلوك الاجتماعي من جهة أُخرى؛ وفي هذه الحالة، لا يمكن الاستفادة من مثل المنطق الصوري في مجال الكلام أو الفقه، وتوقّع أن تكون النتيجة النهائية مصطبغةً بصبغة التعبّد، وقادرةً على إثبات نسبة الحجيّة بين الإنسان وبين ربه. بناءً على ذلك، إذا افترض أن دائرة العقل مستقلة عن دائرة الإيمان، ولم يرجع حدّ تعريف علم ما إلى علم أرفع منه، وبالتالي

إلى مبنى خاصٍّ يقع تحت حجة معينة، فسوف يُسمح ـ لا محالة ـ بالاستفادة من كلّ منهج لأيّ علم كان؛ أما إذا اعتبر المبنى والمنهج والنتاج كمسار منطقيٍّ، وهو بدوره يتحدّد في ضوء نظام الاختصاص والاندفاع، فلا يمكن إذ ذاك السماح بالاستفادة من كل المناهج والأساليب. ولا جرم أن ملاحظة هذه النكتة سيعين علماء المجتمع الإسلامي على تطبيق روح التعبد في نظام التعاريف والعلوم، ما يبلور ثقافةً فقهيةً ودينيةً متكاملةً؛ وإلاّ نشأت كتلة غير منسجمة ينكر كل جزء فيها الجزء الآخر، والنزاع الشديد ـ أحياناً ـ بين الفقهاء والعرفاء والفلاسفة طيلة التاريخ الإسلامي عموماً والتاريخ الشيعي خصوصاً، مؤيد لوجود هذا النقص الأساسي في نظام الإدراك والعلم الإسلامي.

العائق الرابع: التباين بين منطق المعرفة الدينيّة والعقليّة والحسيّة

لا إشكال في أن كل معرفة ـ سواء كانت دينيةً أم عقليةً أم حسيّةً ـ تراهن على منطق معرفيٍّ خاصٍّ، فالمنطق ـ في الحقيقة ـ عبارة عن مجرى لتطلّعات الكلام، بحيث يوفّر الأرضية اللاّزمة لجَرَيَان نظرية فلسفية في مجال نظام التعاريف والمعادلات.

فالمعارف إما وحيانية، وهي المعرفة التي يحصّلها الإنسان من كلمات الوحي؛ وإما عقلانية، تُكتسب من الدائرة النظرية على أساس البرهان العقلي حول الموضوعات الكليّة بالنسبة إلى أصل الخلقة وعلاقة الأشياء ببعثها؛ وإما تجريبية، يكون موضوعها الأُمور الجزئية القابلة للتجربة، والمتّصفة بالكمّ والكيف وسائر مواصفات المادة الأُخرى.

ولأجل أن يكتسب كل واحد من هذه الحقول المعرفية الثلاثة فاعليةً خاصةً، يجب أن يمرّ من قناة منطق معرفيٍّ محدّد. ولكل منطق من هذه المناطق الثلاثة منزلته الخاصة به؛ إلا أن كل واحد منها يدّعي لنفسه دوراً متميزاً في خصوص إدارة الفرد والمجتمع، وإيجاد التوافق اللازم بين نظامي المعيشة والآخرة للإنسان. وبعبارةٍ أوضح: بغية هندسة حضارة فاعلة بكل ما للكلمة من معنى، لا خيار سوى التنسيق بين هذه المناطق الثلاثة بهدف خلق حالة من التوازن الدائم بين الحقول المعرفية الثلاثة.

أزمة الحضارة الإسلاميّة تكمن في عدم الانسجام بين المنطق النقلي والعقلي والتجريبي[1]

إنّ الحضارة الإسلامية غير مستثناة من القاعدة الآنفة الذكر؛ إلاّ أن ما حصل هو تناقض واضح في نظامها المعرفي، فالمعرفة الدينية ـ في الواقع ـ مستفادة من المصادر النقلية؛ إلاّ أن منطقها يتنفّس في بيئة من المعرفة العقلية المتبلورة في ضوء المنطق الصُوَري، والمعرفة التطبيقية المستأنسة بالتجربة والخطأ. وأما التحدّي الأبرز للحضارة الإسلامية فيتمثّل بالتنسيق والانسجام بين الأنواع الثلاثة من المنطق؛ أي منطق الاستنباط والمنطق النظري والمنطق التجريبي، ولا شك في ضرورة وجود كل هذه الأنواع الثلاثة لبناء حضارة حيّة وفاعلة؛ إذ لا يغني أي واحد منها عن الآخر، والتصرّف النهائي في الطبيعة لابدّ من أن يبتني

(1) وعلى الرغم من إمكان إدراج هذا العائق الهام في ذيل العائق الثاني، سيجري بحثه بصورة مستقلة انطلاقاً من أهميته الفائقة، كما سيشار إلى بعض الآراء المعاصرة لتساعد على شفافية الرأي المختار وامتيازه عن المواقف والآراء الأُخرى.

على فاعلية منطق تجريبيٍّ نام؛ لكن من الضروري قبل ذلك وجود منطق نظريٍّ قادر على بلورة صورة واضحة وصحيحة للعلاقة بين الله والإنسان والطبيعة، وتنظيم المعارف العقلية حول هذه الرؤية. وعلى هذا المنطق أن يتّبع منطقاً آخر يقوم بتحديد الجهة الأساسية للفكر والعمل؛ ذلك أن المتغيّر الرئيس في هذه الدوائر الثلاث هو المنطق الديني الذي يحدّد جهة حركة الفرد والمجتمع والمسيرة التكاملية لهما، وما يُشاهَد اليوم ما هو إلاّ نوع من الإضطراب وعدم الانسجام بين هذه الدوائر الثلاث.

الجنوح إلى النسبية ومجانبتها
أبرز صفات الأنواع الثلاثة للمنطق

بقدر ما يجنح المنطق التجريبي إلى النسبية، ينفر منها المنطقان الآخران، وفي هذه الحالة كيف يمكن الجمع المنطقي بين هذه الأضداد الواضحة؟. قد يتحدّث المنطقان الديني أو العقلي عن الربط والنسبة؛ لكن هذه المفاهيم لا تنسجم دائماً وأبداً مع البنية الحاكمة عليهما والنابذة للنسبية، فهما يفتقران إلى ملاحظة الربط الجامع والشامل. وحينئذٍ أيمكن التحدث ـ وفق هذه الرؤية ـ عن هندسة حضارة ما، والهندسة عبارة عن مجموعة من العلاقات والبنى؟ كلا، هذه النظرية لا تنتج نظاماً معرفياً منسجماً مع أبعاد النقل والعقل والحس، ولا تؤول إلى استخراج نظام مستحكم منه باسم الحضارة الإسلامية. فمن جهة، لا يستطيع منطق المعرفة الدينية إقامة ارتباط وثيق بين المعرفة الفردية والاجتماعية، ودعوة الحاجات الفردية إلى تبعية الحاجات الاجتماعية والتكاملية، ومن جهة أُخرى لا يتمكن منطق

المعرفة العقلية من إيجاد نسبة بين الظواهر الكليّة، ويعجز عن تقمّص دور الوسيط بين دائرة المعرفة الدينية والتجريبية. وتكون بعض العناصر نحو الاختيار والإرادة والإطلاع و... في هذه الرؤية غير مؤثّرة ومفتقرة إلى الروح في المجال الموضوعي دائماً؛ فالمجتمع من هذه الناحية لا يمتلك هويةً مستقلةً، ولا يتمتع باختيار وإرادة بمعزل عن اختيار وإرادة آحاده، ومن الطبيعي أن يكون الرابط بين الفرد والمجتمع (باعتبارهما كتلةً صورية واعتباريةً) صامتاً وهشاً ومتزلزلاً؛ فكل ذات وأثر في هذه النظرية يتقوّم بعلقة جافة وغير عملية. والأثر هنا هو الذات، فالذوات لا ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً ومنظماً؛ لأنّ هوية كل ذات ترجع إلى هويتها المستقلة، والآثار المنسوبة إلى مثل هذه الذوات؛ لذا فإنّ ارتباط الذوات ببعضها البعض لا يقبل الحساب والتقييم أيضاً، إذ إنها غير واقعية أساساً.

إختلاف رؤية المناطق الثلاثة للحقيقة والاعتبار

حينما تسري هذه الرؤية إلى دائرة الأخلاق والعرفان والفقه و . . . تتخذ جميع تلك الدوائر طابعاً فردياً؛ لانقطاع الصلة بين المعارف الفردية والاجتماعية، فأخلاق المجتمع هي أخلاق كل واحد من أفراده انضوت تحت مجموعة اعتبارية بهذا الاسم؛ أما الأخلاق المؤسّساتية والإدارية والطبية والصناعية وغيرها، فليست بالمفاهيم المتباينة مع الأخلاق الفردية. من هنا لا فرق بين أن يتشكل المخاطبون من أفراد محفل أو منطقة، حيث يقتصر ارتباطهم على عنوان المواطن أو ابن المدينة، أو يكونوا أعضاء منظمة رسمية ذات أهداف وأغراض تنظيمية محدّدة. وكل هؤلاء الأفراد أعضاء مجتمع واحد مفتقر إلى الهوية

المستقلة؛ لذا لا تختلف طبيعة الوعظ الأخلاقي سواء كان موجهاً لأعضاء هيئة في احتفالية دينية خاصة أم لأفراد منظمة ما، فالفارق الوحيد هو اللاحقة المضافة إلى المفهوم والتحدث عن «الأخلاق الطبية» أو «الأخلاق الصناعية» أو ما شاكل. ومن الطبيعي أن الأخلاق التي يتمتع بها مدير مركز صناعي لا تختلف اختلافاً كبيراً عن أخلاق طبيب أو كاسب أو عامل من طبقة البروليتاريا؛ فهم جميعاً يتسلّحون بعنوان تلك المنظمة أو الائتلاف ماداموا فيها من دون أن يتأثروا أخلاقياً بطبيعة العمل أو القوانين السائدة في تلك التنظيمات. وهذه المنظمة أو التنظيم تشبه المجتمع في كونها تكتلاً اعتبارياً مفتقراً إلى الهوية الجماعيّة المستقلة.

دور فلسفة أصالة الذات في بلورة رؤية مجانبة النسبية

إنّ مردّ هذه الرؤية إلى مبنى أصالة الذات الفلسفي المصرّ على حفظ هوية الذات بكل خصوصياتها حتى في حالة ارتباطها مع التكتلات والذوات الأُخرى، فلا مجال لتركيب الذوات في هذا المبنى، ويعدّ من الخطأ الحديث عن الوحدة التركيبية. ويعمد المبنى المذكور إلى الفصل بين الذات والأثر، وهو ما يشاهد بوضوحٍ في كل موضع من سيادة منطق وفلسفة الانتزاع. ويمتلك الإنسان في هذه الرؤية اختياراً وإرادةً واطلاعاً، وينفكّ عن أفعاله وآثاره حتى لا يمكن إقامة ارتباط منطقيٍّ بين ذاته وأفعاله ومتابعة نفوذ إرادته في فعله. والواقع أنّ المنطق الصوري يتمكّن من جدولة عناوين الظواهر والأشياء فقط ويعجز عن ملاحظة النسبة بينها، ولا شك في أن تأثير الإرادة لا يقبل التعريف، وعلاقة أفراد البشر مع بعضهم البعض من هذا القبيل.

وفي هذه الحالة، لا يمكن التحدث عن محور التكتل وضرورة الوقوف عليه؛ ذلك أن الإرادات ليست أصلاً، بل الذات هي المحور. ومن البديهي أن هذه الرؤية لا تحدّد النسبة بين العلية والاختيار، والوحدة والكثرة و . . . وبين الذات!

وحينما ترجع الحركة والتغيير إلى الذات لا يكون ثمّة وجود لنسبة جديدة؛ لأنّ الحديث هنا يجري دائماً عن أن هذه هي تلك، أو هذه ليست شيئاً مغايراً لتلك الذات التي قد تتّخذ أوضاعاً أُخرى. وعلى هذا الأساس، ترجع كل خصائص وآثار الأشياء إلى ذواتها، ولا فرق ـ حينئذٍ ـ بين الذهاب إلى «أصالة الوجود» لملاّ صدرا أو «أصالة الماهية» لابن سينا وشيخ الإشراق و . . . فالمهم أن التغيير في هذه النظرية من النوع التأليفي لا التركيبي؛ أي تقع الأشياء إلى جانب بعضها البعض كالذوات وتشكّل وحدةً تأليفيةً من دون أي تركيب منطقيٍّ، وبالتالي إما أن تصبح الوحدة ضحيةً للكثرة (كما هو مبدأ أصالة الماهية)، أو بالعكس (كما هو مقتضى أصالة الوجود). وأخيراً، يمكن تسرية هذا اللون من المعادلات المنطقية إلى ذات الباري جلّ وعلا.

عجز فلسفة ومنطق الإنتزاع عن تفسير الحركة

حينما عُرّفت النسبة بـ «هذه هي تلك» أصبح إطلاق لفظ النسبة أيضاً إطلاقاً تسامحياً. وفي هذه الحالة، تستلزم الحركة في الذات نوعاً من التمدّد والتغيير غير التركيبي للذات، يفضي في نهاية المطاف إلى الإتصال المطلق حتى لا يُعثر على أي ثغرة في تحليل الحركة؛ لأنّه على كل حال، تمدّد في الذات، ولا فجوة بين الذوات. وتتعلق الآثار

والأفعال ـ بصفتها ذاتياً آخر ـ بالذات الأصلية؛ وفي النهاية، يتكون عالم بسيط لا تُفهم الحركة فيه. وعندما يصبح الأمر كذلك، يكون الحديث عن خصلة وخصوصية الشيء أقرب إلى لون من التسامح والمجاملة من نوع من التحليل الواقعي عن حركة الشيء.

ولعلّ ما يرام في صناعة الحضارة هو الاهتمام المتزامن بالوحدة والكثرة والنسبة بينهما؛ الوحدة للانسجام والتناغم، والكثرة لتحديد الاختلاف بين طاقة الأشياء المنتمية إلى مجموعة واحدة، وبينها وبين المجموعة الأُخرى بصورة متزامنة؛ إذ لا معنى للحركة من دون الاختلاف في الطاقة. وفي هذه الحالة فقط يمكن تحليل الحركة في أعمق مفهوم فلسفيٍّ، وصياغة منطق جامع ذي رؤية داخلية وخارجية لتطبيق ذلك المفهوم الأساسي في الموضوعية.

بناءً على ذلك، يتوجّب على هذا المنطق تعيين نظام التبويب ورسم الأولويات، وبالتالي بلورة نظام موحّد، حيث يشدّد مثل هذا المنطق على ملاحظة النسب، ويقدّم تصويراً منسجماً ومتّزناً وواقعياً عن أصغر العلاقات الجزئية الموجودة في الكون حتى أكبر العلاقات الكلية السائدة عليها. فخصلة ظاهرة ما في نهاية المطاف إلى «الجوهر» ـ كما يعتقد المنطق الصوري ـ ثمّ يُرجع الجوهر ضمن تصنيف ابتدائيٍّ وبسيط إلى «الجسم»، ومنه إلى «النامي»، ثمّ يختتم بـ «الحيوان» و«الناطق»، ثمّ يطلق على هذه السلسلة (الجوهر، الجسم، النامي، الحيوان، الناطق) اسم «الإنسان»، وبهذه الخصيصة يمتاز الإنسان عن الجماد والنبات والحيوان

الجوهر

الجسم   غير الجسم

الجسم النامي   الجسم غير النامي

الحيوان   غير الحيوان

(النباتات)

الإنسان   غير الإنسان

(الحيوانات)

الإنسان

الحيوان

الجسم النامي

الجسم

الجوهر

فمع ذلك، أيمكن التحدّث أيضاً عن تأثير الاختيار والإرادة في الأفعال الإنسانية واعتبار إرادة الإنسان ونوع اختياره هما المحور الأساس[1]؟ هذا عبارة عن تبويب بسيط وتقليديٍّ يستحيل أن يولد من صلب نظام النِّسب، وهو بالتالي يسلب قدرة التكهّن والقيادة والسيطرة على التغييرات من الإنسان المفكّر والمخطط الذي يفترض به أن يشتغل بصياغة نمط للبرنامج، أو يؤسّس لنظرية جامعة للإرادة الموضوعية

---

(1) لمزيد من البحث، انظر:

أ ـ نجم الدين عمر بن علي القزويني، «شرح الشمسية»: منشورات الرضي، انتشارات زاهدي.

ب ـ محمد خوانساري، «المنطق الصوري»، طهران: نشر آكاه، ج 1 و2، ط3، 1980.

الشاملة. من هنا، لم يرَ أكثر المفكرين معرفة بالفلسفة من المسلمين وغير المسلمين وخاصة الفلسفة والمنطق الموسومين بالإسلاميين، لم يروا أن واجبهم هو التأمل في نمط البرنامج والضرورات التي من هذا القبيل، وإذا ما شعروا بمثل هذا الواجب الخطير، فإنهم يفتقرون إلى الأدوات المنطقية اللازمة لإجراء تحليل صحيح للتغيير الاجتماعي، والتحرّك من النقطة الحالية إلى النقطة المنشودة. إنّ هذا المنطق يجهل الحركة التوسعية وينفي فلسفة تلك الحركة من الأساس، وإذا ما صُنّفت الحركة وحُلّلت بصورة مقاطع مجتزأة ومنفصلة عن بعضها البعض لا قضية واحدة ومتواصلة، ولم تقم النسبية بين أطرافها، فلا يمكن حينئذٍ تسمية هذا المسار المقطوع مجرى الحركة، وبالتالي ينتفي النمو والتطور تلقائياً أيضاً من حيث إنه صنوٌ للتغيير والحركة، ويفقد «التكامل» معناه في الأدبيات الفلسفية والمنطقية. إذن، يتعذر بيان العوامل الموثّرة في تغيير الفرد والمجتمع، وبالتالي العناصر المؤثّرة على نشوء وتغيير وتكامل حضارة فاعلة وحيّة على أساس هذه الرؤية الناقصة؛ لأنّ هذا القياس لا يقدر عليه منطق ذهني غير فاعل، فهذا المنطق معرفي ساكن، ومن صفات المنطق الساكن (الصوري) مجانبة النسبة، وغاية فنونه العنونة والترقيم[1].

انطباع ناقص لمنطق أصالة الذات عن الوحدة والكثرة

حينما تُقدّم مفاتيح متوالية لظاهرة ما، لا يمكن التحدّث عن ارتباط كلّ واحد منها مع الآخر ولا الإرتباط بين هذه المجموعة من المفاتيح

(1) نحو ذكر عنوان مكان ما في مدينة أو دولة ما لا أكثر. وكما لاحظنا يعتبر الإنسان في هذا المنطق مزيجاً من الجوهر والجسم و . . . ، لا أنّه إنسان صاحب إرادة ويتمتع بقدرة الإختيار. بينما ترجع هوية الإنسان أساساً إلى إرادته واختياره لا إلى هذه الأجناس المنطقية.

وغيرها من المجاميع، وبالتالي تقييم النسبة الكليّة كمحور للمجموعة. ففي مثل هذه المناخات، كلما صعدنا باتجاه رأس هرم المنطق ينبغي التحدّث عن المشتركات، وكلما انحدرنا إلى قاعدته يجب رؤية مزيد من الاختلافات، حيث إن هذا «الاشتراك والاختلاف» من الخصال الهامة الأُخرى لمنطق وفلسفة الانتزاع. فهل يمكن بهذه الطريقة التحدث عن تحليل الظواهر وتصنيف العناصر حسب الأولوية، وفهرسة العوامل المؤثّرة في البنية الاجتماعية، وتعيين فاعلية كل واحد منها؟ وإذا ما جرى الحديث عن تغاير هذا عن ذاك، أو هذا هو ذاك، وتمّ إغفال النسبة بينها، أيمكن مشاهدة حقيقة أُخرى غير الإتصال أو الإنفصال المحض بين الظواهر والعوامل؟

الثمرة الوحيدة للاختلاف أو الاشتراك هي التوصّل إلى حكم كلّي في خصوص ظاهرة ما، بحيث يمكن فرض صدقها على مصاديق كثيرة من ذلك الشيء؛ فحينما يقال: الورق أبيض، والجدار أبيض، والسكر أبيض، ففي الحقيقة يمكن حمل حكم «البياض» بصورة مساوية أو غير مساوية ـ كما يلاحظ في نظرية التشكيك لملا صدرا ـ على مصاديق ومواضيع كالورق والجدار والسكر. وبذا فإنّ هذه الرؤية المستوحاة من منطق الانتزاع المساوي للكثرة تحمل حكماً مشتركاً.

وفي الوقت ذاته، يفتقر مثل هذا المنطق إلى قدرة التحليل الواقعية للكثرة والإدراك الحقيقي لماهيتها؛ ذلك أن الكثرة يجب أن تبلغ الوحدة، لكنها لن تصبح عين الوحدة أبداً، والحال أن هذه الفلسفة وهذا المنطق يعتبران الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة. فعلى هذا الأساس، هل يمكن التوصل إلى تحليل صحيح عن الوحدة والكثرة، طالما شوهد نوع من الاتصال والتمدّد المحض بين الوحدة والكثرة؟ هذه

هي نظرية «هذا هو ذاك» التي تطرّقنا إليها سابقاً. من هنا، إما يجب افتراض الكثرة في هذه النظرية اعتباريةً أو افتراض الوحدة كذلك؛ في حين يمتلك كلّ منهما مكانته الحقيقية في صناعة النظم وقيادة المجتمع، ويعدّ إيصال التكثّر الواقعي إلى وحدة واقعية ضرورةً لا محيد عنها.

التناقض في نظرة فلسفة ومنطق الإنتزاع إلى مقولة الحركة

تعدّ طبيعة النظرة إلى المفاهيم المحورية ـ كالوحدة والكثرة ـ في كلّ منطق قاعدةً لتحليل الحركة. وفي المنطق الصوري الذي يمثل حدّاً جامعاً بين المنطق الديني والعقلي في الأوساط العلمية ـ الإسلامية، ويعتبر منظومةً للإبستمولوجيا الإسلامية بعد فلسفة أصالة الذات، يسفر هذا اللون من التعاطي مع مقولة الحركة في نهاية المطاف عن وحدة محضة (في أصالة الوجود) أو كثرة محضة (في أصالة الماهية). ومما لا شك فيه أن هذا الوضع يزداد تعقيداً حينما تتناهى إلى الأسماع نغمة أُخرى مختلفة من المنطق الذي يعدّ بمثابة مجرى للفلسفة في الموضوعية، فمنذ مئات الأعوام نشهد أن المنطق الصوري ينزع إلى الكثرة، بينما نرى أن فلسفة أصالة الوجود ـ بصفتها جزءاً من التحليل النظري للمنظومة المعرفية ـ ذات نزعة وحدوية. وهذا الاختلاف في الرؤى في كلا القسمين الفلسفي والمنطقي من المنظومة المعرفية سوف، يتسبّب في بروز اختلافات، بل تناقضات عديدة في البنية الفوقية والعلوم النقلية والعقلية، ما يزيد من الإشكاليات والتناقضات الموجودة. ولا شك في أن هذا العدول عن المبنى الذي يرى الوحدة أصلاً في جزء والكثرة في الجزء الآخر، ناشئ من نوع من التخبّط الواضح في منظومة الابستمولوجيا الإسلامية، ما يكشف عن الإغماض عن الحقائق الموجودة في الموضوعية.

أصالة الولاية فلسفة للنسبيّة الإسلاميّة[1]

حينما يعجز الفيلسوف أو المنطقيّ المسلم عن اعتبار كل شيء «وجوداً» أو كل شيء «ماهيةً»، فمن الطبيعي أن يسلك طريقاً للجمع بين ذلك، وأسوأ أشكال الجمع ما ذُكر قبل قليل؛ أي قبول أصالة الوجود في قسم التحليل النظري وقبول أصالة الماهيّة في قسم التحليل المنطقي للمنظومة المعرفية؛ إذ إنَّ الجمع الأفضل هو رفض نظريتَي أصالة الوجود وأصالة الماهيّة والتمسّك بأصالة الفاعلية، وبالتالي أصالة الولاية، بحيث يتمّ الحفاظ على عنصرَي «الوحدة والكثرة» أو «الوجود والماهية» معاً، واعتبار كل أنواع الكثرة في العالم فواعل محوريةً وتصرّفيةً وتبعيةً في حالة الصيرورة باتجاه هدف واحد ووحدة حقيقية هي وجود الحق تعالى، فهذه الرؤية تصوّر معالم الحركة والتغيير في مرآة الفلسفة والمنطق، وتدفع بالمفكر المسلم صوب معرفة وتوجيه التغييرات باتجاه مقصد محدّد؛ ثمّ إنّ هذه النظرية تنقذ المنظومة المعرفية من آفة تعدّد المبنى، وفضلاً عن أنها تحدث توحداً في البنى التحتية الفلسفة والمنطقية لتلك المنظومة، فإنها تخلق نوعاً من الانسجام المرتجى في كلّ أنواع منطق المعرفة النقلي والعقلي والحسّي (الذي يشكّل الموضوع الأساسي للبحث في العائق الرابع) في مجال إدارة التنمية الاجتماعية.

من هنا، يجب الاعتراف بأن أنواع المنطق المستوردة إما مفتقرة إلى التحليل الواقعي للظواهر، كما لاحظنا ذلك في المنطق الصوري؛ وإما

(1) كان العلاّمة السيّد منير الدين الحسيني الهاشمي هو المؤسس لفلسفة «أصالة الولاية»، فقام بنشاطات واسعة في مجال الفكر التأسيسي والأكاديمي الإسلامي في غضون العقدين المنصرمين.

غير متمتّعة بالانسجام اللاّزم، وهو ما يلاحظ بوضوح في مختلف أنواع المنطق والقواعد المادية الموجودة والجهة السائدة فيها. وفي الحقيقة، إما أن تكون هذه القواعد عاجزة عن إدراك وتغيير الظروف الموضوعية، وإما أن الجهة السائدة تدفع بها إلى تغيير الموضوعية إلى أي هدف آخر عدا تطوير القرب؛ ومن الطبيعي أنه يتعذّر في كلتا الحالتين اعتبار تلك القواعد منطقاً فاعلاً لصناعة حضارة إسلامية، ومن ثمّ الاستفادة منه لهذا الغرض.

دور المناطق الثلاثة في بلورة تعريف مشوّش عن التكامل الاجتماعي

من المهم القول إنّ المنطق الموجود للمعرفة الدينية والعقلية عاجز عن بيان ارتباط المعارف الفردية والاجتماعية مع بعضها البعض، بالاضافة إلى الارتباط بين التكامل المعنوي والاجتماعي. إلى ذلك، ليس التكامل شيئاً سوى استكمال كل شيء باتجاه هدف سامٍ ومحدّد، مع الاحتفاظ بالصِّلَة بين ماضي ومستقبل ذلك الشيء، ومن الممكن أن يكون هذا الشيء فرداً أو مجتمعاً أو حضارةً أو أي ظاهرة أُخرى، كليةً كانت أم جزئيةً. فالمهم ملاحظة النسبة السابقة واللاّحقة لهذه الحركة التكاملية، وهو ما لا يتسنّى لمنطق المعرفة الدينية والعقلية بلوغه. ومما لا شك فيه أن السير من الحالة الموجودة إلى المنشودة أمر لا يقبل التعريف في هذه الرؤية. وفي هذا السياق، تتحدّث المنظومة المعرفية الموجودة عن كمال الفرد والمجتمع في اتجاه القرب، إلا أن الآلية التي وضعتها هذه المنظومة لنظام إدارة التنمية الاجتماعية تحوي تناقضات مبدئيةً عديدةً؛ ذلك أن القسم الثالث من المنطق المعرفي لهذه المنظومة العظيمة في حوزة النظام الحسّي الذي له الكلمة الفصل في التحكّم

بالتغييرات الفردية والاجتماعية. وهذا المنطق الأخير لا يمتلك أدنى مقوّمات التوافق مع منطقَي المعرفة الدينية والعقلية، وفي هذه الحالة حتى لو جرى الحديث عن القرب، واعتبر العمل بالوظائف الشرعية والاجتماعية من قبل المكلفين أداةً لذلك، فلا يمكن الإنتظار من قرب كهذا أن يمثل صورةً مكتملةً للقرب الاجتماعي الذي يعدّ الهدف الأساس لخلقة الإنسان والمجتمع البشري أيضاً. وبما أن المفاهيم كافة ـ حتى القرب ـ تُفسَّر بصورة فردية ومنفصلة عن بعضها في المباني والمناهج الموجودة، يتعذّر ـ إذن ـ تقديم تعريف تكامليٍّ عن الدين في هكذا نظريات؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ العمل بالأحكام (الفردية غالباً) يقتضي الخير، فيما يكون تركها من مقتضيات الشرّ؛ وبذلك يعتبر عمل الإنسان تابعاً للخير والشر، والشريعة مجموعة من الأوامر والتعاليم الإلهيّة التي يستلزم اتّباعها الأمن من العقوبة. هذه هي الصورة النهائية لمنظومة المعرفة الدينية الموجودة التي تتلخّص بالحلال والحرام والثواب والعقاب الإلهي، وتكون غاية الآخرة فيها الجنة والنار.

في ضوء ذلك، يندرج التكامل المعنوي في هذه المنظومة المعرفية في مثل هذا القالب الضيّق، ومن ناحية أُخرى يبدو أن الصّلة بين التكامل الاجتماعي والتكامل الفردي منقطعة هنا بسبب إصرار هذه المنظومة على الوجهة الفردية. وحينما يذهب علماء الدين إلى أن رمز الإصلاح والتكامل الاجتماعي هو العمل بأحكام الشريعة (ويقصدون الأحكام المستنبطة لا التي ينبغي استنباطها)، هل يمكن رسم العلاقة بين المجتمع والتكامل الاجتماعي وبين الثقافة الدينية والمعارف الإلهيّة بصورة صحيحة؟ وحينما يُسأل عن الارتباط بين برنامج اجتماعيٍّ وبين الثقافة الدينية وغايتها، أيُسمع جواب سوى أن الدين لا يمتلك رؤيةً إيجابيةً أو

سلبيةً لمثل هذه المواضيع، وأنها تقع في نطاق منطقة الفراغ؟ هل إن الإدراك السائد على فكر أغلب المفكرين اليوم في إطار الشريعة يتيح لهم بحث صلة الثقافة الاجتماعية الخاصة بالبرنامج المبحوث عنه، وعدم ربط موضوع كهذا بمنطقة الفراغ فوراً؟ أيمكن للتملّص عن الإجابة إضاءة الزوايا المظلمة للتكامل والقرب الاجتماعي في مثل هذه المنظومة؟ وهل ثمة مكان للتكامل الاجتماعي ونسبته إلى الثقافة الدينية في هذه المنظومة المعرفية؟ ما التصوّر الجامع لصلة هذه المنظومة المعرفية بالمنطق الديني والعقلي والحسّي، وأين مكانة كل واحد في هذه المنظومة؟ هل أن تكامل المناطق (جمع منطق) في هذا النظام قابل للتعريف، أم يمكن افتراض نهاية محدّد لكلّ منطق بحيث لا يمكن اعتبار الزائد عن ذلك مساراً تكاملياً للمنطق المذكور؟

يمكن معالجة النقص في هذه الرؤية ضمن نظام ذي رؤية كلية وشاملة؛ إذ إن الأنظمة ذات الرؤية الجزئية مغلوبة لتلك الأنظمة الضخمة، وهذه الحقيقة المرّة تظهر بوضوح في منظومة المعرفة الدينية الموجودة التي ما زال يفصلها بون شاسع عن التكامل.

في هذا المجال يقول السيّد الخامنئي: «الحوزة العلمية اليوم متخلّفة عن زمنها بمقدار كبير، ويمكن تشبيه الأمر بفارسين يتباريان في حلبة السباق، وكان جواد أحدهما أسرع من الآخر؛ لكن صاحب الجواد البطيء عثر لاحقاً على سيارة فركبها، فمن الطبيعي حينئذٍ ألَّا يستطيع صاحب الجواد السريع اللحاق بخصمه، الأمر اليوم على هذه الشاكلة»[1].

(1) من كلمة لآية الله الخامنئي في حشد من علماء وفضلاء الحوزة العلمية في مدرسة دار الشفاء في قم، 1995.

إنّ أساس هذه الرؤية يبتني على تفسيرها للحركة وآليّاتها، حيث تفرض نوعاً من الإنقطاع أو الإتصال على الهوية الديناميكة للحركة؛ لذا لا مجال لوجود وحدة تركيبية في هذه المنظومة، وهي الوحدة التي تنحلّ فيها هوية الأجزاء في تركيب جديد، ثمّ لا يبقى اعتبار للهوية السابقة لكل جزء من الأجزاء، والمجتمع والتكامل الاجتماعي ليس بمستثنى من هذه القاعدة العامة. ولا شك في أن الإنسان ـ بصفته جزءاً حقيقياً من هذه المجموعة ـ يملك الاختيار؛ لكن حينما اجتمع اختياره مع مجموعة من الاختيارات الأُخرى لا يسعه الإبقاء على هويته السابقة، ومن المسلّم به أن الاجتماع حصيلة تقوّم وتعامل تلك الاختيارات، وله هوية مستقلة لكنها تركيبة ناشئة من مجموع الاختيارات المكوّنة لها. ولا يخفى أن عالم الخلقة في حال تغيّر وحركة مستمرة؛ لأنّ السكون بمثابة موت الخلقة، لكن ما هو التحليل الصحيح لهذه الحركة الدؤوبة في عالم الخلقة وما سرّها؟

ولا شك في أن نظرية التكامل لا تتواءم مع المنطق الانتزاعي، وإن كان منطق المعرفة الدينية عاجزاً عن إقامة ارتباط مع الحركة والتنمية الاجتماعية ومتطلّباتها الخاصة، ويعتبر تطوير القرب هدفاً مقدّساً وسامياً ويفسّره في إطار ضيّق، أنّى له حينئذٍ البروز بين المنظومات المنطقية الأُخرى التي ترى قدرتها متجسّدةً في شموليتها ورؤاها الكلية، والتي أثبتت فاعليتها في إنتاج تقنية وحضارة مادية مستوعبة وذات نطاق واسع؟ إنّ السبب الرئيس لعزلة الدين في منظومة إدارة التنمية الاجتماعية في غضون القرون الماضية ليس إلا هذه الرؤية الضيقة والجزئية للمسائل الاجتماعية، وهي بدورها ناشئة من خلل في منطق المعرفة الدينية باعتباره المتغيّر الأساسي بين المنطقين العقلي والحسّي.

عجز المنظومة المعرفية الموجودة عن استنباط الأحكام الكليّة

لقد تركت الرؤية الانتزاعية التي تحمل إصراراً كبيراً على تقطيع أجزاء المجموعة الواحدة عن بعضها البعض، وتقديم تعريف خاصٍّ لكلّ جزء لا يقبل الجمع مع غيره، تركت بصماتها على الأحكام والمعارف الدينية. وفي الحقيقة، يتعامل أهل المنطق مع الشيء الواحد من حيثيّات متعدّدة، فمثلاً يعتبرون الإنسان من إحدى الحيثيات ناطقاً وذا لُبٍّ، ومن حيثية أُخرى حيواناً تجمعه بعض الخصال مع الحيوانات الأُخرى المتحركة؛ وحينها تسري هذه النظرة إلى دائرة الأحكام، تفرض عليها هذا التقسيم وتلزمها برؤية خاصة؛ إذ تعتبر الأفعال أفعالاً تعبديةً من حيث لزوم قصد القربة فيها، وتعدّها أفعالاً توصّليةً من حيث عدم لزوم مثل هذا القصد فيها (كالمعاملات والطهارات و . . .). وبهذه الرؤية إلى مسألة قصد القربة، وتحديدها بدائرة الأحكام والأفعال الفردية، وإخراجها من دائرة الأحكام الاجتماعية (كالمعاملات)، يمكن تبرير عقود كبيرة مع نظام الرأسمالية العالمي، واعتبار ذلك نطاقاً لمنطقة الفراغ، أو وصفها بالأفعال التوصّلية؛ وفي ضوء ذلك، أوَ يشعر المجتمع الإسلامي بحاجته إلى الدين والأحكام الإلهيّة في الموضوعات الكبيرة والكليّة التي لديه؟ هذه الرؤية ناتجة من تقطيع الموضوع من دون إيجاد نسبة بين أجزائه وتقديم تصوّر جامع عن الوحدة التركيبية الكليّة بخصلة جديدة وهوية خاصة، وهي تشمل الموضوعات كافة. وعليه، لا يمكن استخراج الأحكام الكلية من منطق المعرفة الدينية الموجود؛ لعدم وجود تصوير جامع عن النسبة والمجموعة أو الكتلة.

لا بدّ من القول إنَّ نظام الإبستمولوجيا الراهن يمتلك تصوّراً بسيطاً

عن نظام الحاجات الاجتماعية وتطوير القرب؛ لذا لا يمكن اعتبار هذا الهدف (القرب) محوراً لحاجات البشر، ابتداءً بالترفيه واللّهو وانتهاءً بالرصيد المعنوي العظيم في الحياة؛ من هنا، لو أمكن اعتبار صيرورة القرب الإلهي محوراً للحاجات لما امتلك القدرة على ترشيدها وتأهيلها فحسب، بل لتمكن من تعريف الحاجات الجديدة التي تقع اليوم على عاتق النظام المادي مباشرةً. وفي الحقيقة، يمكن وضع اليد على الجرح، وإرشاد البشر إلى حاجتهم الواقعية من خلال رفدهم بمنطق جامع وحصول انسجام بين المنطق الديني والعقلي والحسّي في مجال الإدارة الاجتماعية وصناعة الحضارة بمركزية القرب الإلهي؛ لكن أنواع المناطق المادية المقتدرة ألزمت البشر اليوم بجملة من الأُمور، وفرضت عليهم أنواعاً من الحاجات الزائفة محاولةً تزيينها وتصويرها بالواقعية، ومما لا شك فيه أنّه لو كان منطق المعرفة الدينية يتمتّع بقدرة النّدّية اللازمة لاستطاع إحاطة الإنسان باحتياجاته الواقعية، بل وتعريفه بمسيرة تكامل الاحتياجات والأدوات اللازمة لتلبيتها. ولهذه المسيرة التي تمثّل مرحلة انتقال الحالة الراهنة والحالة المنشودة أهمية حيوية في حياة البشر، فيسعها تبيين نوع الحاجة وأداة الإشباع في كل مرحلة، وهي أيضاً ترسم مراحل القرب من الحالة الأُولى إلى الثانية ثمّ الثالثة وهكذا.

في هذا الإطار، ثمة نظريتان متقابلتان: إحداهما تمنح المحورية للحاجة، والأُخرى تعتبر القرب صانعاً للحاجة. في النظرية الأُولى لا يمكن التحدث عن علاقة الاختيار وكذا الولاية والتولّي بين العابد والمعبود في الحاجات الفردية والاجتماعية؛ بينما يمكن تحديد تلك العلاقة بكلّ بساطة في النظرية الثانية. وانطلاقاً من ذلك، إذا انقطع

موضوع القرب من الحياة البشرية وشؤون الحياة، ولم تعد هناك مكانة للولاية والتولّي في نظام الاستحقاقات البشرية، فإنّ الصلة بين الدين والعمل الاجتماعي تنقطع أُوتوماتيكياً؛ لعدم ارتباط الدين بالعمل، وعلى أفضل التقادير فإنه يغطّي العمل الفردي فقط. وهذا النقص ناشئ من منطق المعرفة الدينية الموجود، حيث يرى انقطاع الصلة بين القرب والعمل الاجتماعي، ويقدّم صورةً غامضةً عن التكامل الاجتماعي؛ ذلك أن قاعدته الفلسفية حكمت بالتمدّد والإتصال المحض، ولم تستطع تبيين مراحل التغييرات والتكامل الاجتماعي. لذا يُسأل: كيف يمكن لرؤية ترى أن الهوية الفردية هي الأصيلة، وتعتبرها محوراً لهوية المجتمع، ولا تقدّم صورةً شفافةً لحصيلة القوى المؤثّرة على البنية والهوية الاجتماعية؟

لا شك في أن تكريم الأعاظم في شتى العلوم والفلسفة تحديداً أمر جيد ومستحسن؛ لكن أيّ إنسان ملمٍّ بالأدبيات الفلسفية لا يعلم أن نظرية «أصالة الوجود» ـ رغم عظمتها مقارنةً بالنظريات الفلسفية الأقدم منها كنظرية «أصالة الماهيّة» ـ لا يمكن أن تُفسَّر بأكثر من نظرية مثالية بعيدة عن العمل؟ إنّ هذه النظرية التي شُغف بها بعض رجالات المجتمع الإسلامي تكتفي اليوم ببيان الأهداف والتطلّعات الكليّة في أجواء نظرية تماماً، وليس بوسعها الإحاطة بكل أطراف التاريخ؛ لأنّ قابليتها مقيدة بزمنها فقط. والواقع أن هذه الرؤية الفلسفية ـ شأنها شأن عشرات بل مئات النظريات الجزئية والكلية على مرّ التاريخ ـ تقبل التكامل؛ إلاّ أنّها ـ بلا ريب ـ تفتقر إلى القدرة اللاّزمة لمواجهة النظريات التطبيقية الموجودة في الساحة اليوم.

ضرورة ملاحظة نسبة الفلسفة والمنطق على أساس القرب

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإشكالية المهمة التي تواجه العالم الإسلامي هي القطيعة بين منطق الاستنباط الوحياني والمنطق النظري العقلي والمنطق التطبيقي الحسي؛ فهذه ثلاثة مجالات بثلاث رؤى متفاوتة تعالج موضوعاً واحداً كالخلقة والخالق. ورغم اختلافها في إطار الموضوع والهدف والآلية التي يتبناها كل منطق، إلا أنّه يجب عليها جميعاً أن تبادر إلى إدارة الشؤون المختلفة للبشر حول محور منسجم واحد هو عبارة عن منطق جامع وفلسفيٍّ وعمليٍّ. ومَثَل هذه المناطق الثلاثة غير المتوائمة مع بعضها البعض، كمثل حيوان مركّب من ثلاثة حيوانات مختلفة، الرأس من واحد والقوائم من آخر والذنب من ثالث، وقد أدّى هذا الجمع بين العناصر المتباينة إلى حرمان النخب في المجتمع من أداة بناء حضارة إسلامية، وحرف أنظارهم عن أهمية تلك المناطق إلى العناصر الدنيا. ولا شك في أن رؤية كهذه قاصرة عن ملاحظة صدر الموضوع وذيله في آن واحد، ورؤية كل أجزائه بصورة متزامنة، أو توجّه النقد إلى بعض العناصر النظرية وتغضي عن البعض الآخر، لا يمكنها أن تكوّن رؤيةً معتمدةً وموثوقةً؛ إذ من الضروري جداً ملاحظة محور نظام التعاريف والمفاهيم والمعادلات والسمات والموضوعات.

وسواء كان هذا المحور عبارةً عن القرب إلى الله تعالى (كما هو في نظرية الحد الأكثر من الدين،) أم كان أمراً آخر، يجب أن يكون قادراً على التوفيق بين الأنظمة المذكورة ومجانستها؛ فقدرته تبرز عن طريق الفلسفة الأساسية والمنطق الرئيسي، أما دور المحور الذي يجري حتى في أدنى العناصر مرتبةً فلا سبيل إلى إنكاره؛ فلا ينبغي التشكيك في إمكان كون القرب محوراً لتعريف الإنسان والمجتمع والتاريخ، وفي

الوقت ذاته محوراً لتعريف أجزاء حضارة وتقنية ما كالاتصالات والمواصلات وغيرها، حيث إنّ الصلة بين القطع الصلبة (Hard Ware) والبرامج (Soft Ware) تغدو ممكنةً عن طريق التنسيق والتلاؤم المفهومي والمنطقي، وهذا التنسيق لا يتيسّر إلا بقدرة المحور.

أُسلوب التحليل الصحيح للمجتمع والحضارة

بناءً على ما ذُكر إلى الآن، يمكن، لملاحظة النسبة بين الفلسفة والمنطق والنتاج، أن تضاعف من سرعة ودقة وفاعلية صناعة الحضارة، وتعين النخب والمنظرين في مقام استكشاف وتطويق عناصر وعوامل هذه الحضارة. فإن لم تُلحظ النسبة بين المنتجات والمكونات، وحُلّلت المفاهيم بصورة مباشرةً، أو لوحظت نسبة المفاهيم والمكونات من دون ملاحظة ارتباطها بالمنتجات، فلا يمكن تحديد ومعرفة إشكاليات وتحدّيات الحضارة، وإذا أُريد دراسة نظام الاتصالات أو نظام الدفاع الهندسي أو الطبي لمجتمع ما، فيجب قبل ذلك ملاحظة نظام المفاهيم والمكوّنات والنِّسَب بين العناصر الثلاثة. ومن الجدير بالذكر، أن هذه النظرة من الأعلى إلى الأسفل، والثمرة المترتبة عليها أكثر بكثير من الطريقة المعكوسة، حيث إن النظرة من الأسفل إلى الأعلى صحيحة بل وضرورية في محلّها؛ بيد أن العلاج من منتصف الطريق من دون ملاحظة النِّسب الموجودة بين العنصر الأول والعنصر الأخير من المجموعة لا يكون غير مجد فحسب، وإنما قد يوجه ضربات قويةً لنظام الخبرة والنظريات والاستراتيجيات الموجودة؛ بينما المنظومة التي ترى التركيب أساساً، وتقدّم للتكامل صورةً شفافةً، وتتحدّث عن النسبة بين المنطق والنتاج، وتزن العناصر في المرتبة العليا والوسطى والدنيا على أساس

نمط جامع، وأخيراً تعتبر القرب كمحور للدافع والفكر والعمل الاجتماعي، يمكن أن تشكل نظاماً ناجحاً في مجال تحديد الفرص والتحدّيات المواجهة.

وإذا ما أردنا التحدّث عن العلاج والتكامل والفرص والتحديّات و... يجب الأخذ بالحسبان أنّه لبلوغ النقطة المنشودة ينبغي الاستفادة من النمط الإنتقالي الذي هو نمط إلتقاطي، من أجل تغيير علاقات ونِسَب واستاطيقا المجتمع. فصحيح أن الحركة والتكامل أمر تدريجي، إلاّ أنّه يمكن تحديد مراتب القرب الإلهي في الأبعاد الاجتماعية بالاستفادة من منطق جامع وقدرة المنطق الديني والعقلي والحسي؛ فهذه الآليّة بوسعها مضاعفة نِسَب القرب الواحدة تلو الأُخرى في المجتمع، وبالتالي تقديم نمط خاصٍّ من التنشئة النفسية والفكرية والموضوعية لكل مجتمع من المجتمعات، بل لكل محافظة ومدينة بما يتلاءم والعُلَق والسلائق السائدة فيها. ويجب في هذه الرؤية تفكيك الأحكام الفقهيّة للأُناس الاعتياديين عن أحكام

ويُعتبر الخواصّ وخواصّ الخواصّ من باب «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين»، وهو عمل جائز بالنسبة إلى الفئة الأُولى ومكروه بل حرام بالنسبة إلى الفئات الأعلى؛ ورغم أن هذه العلاقات تلاحَظ في الأحكام الموجودة بصورة محدودة وغير شفافة، غير أنها تفتقر إلى الطابع العام، ولم تُستنبط بصورة نظام مستقلٍّ[1].

---

(1) فعلى سبيل المثال استُفتي الإمام الخميني (قدس سره) من أحدهم بالسؤال التالي: «أيجب على المسؤول الفلاني الالتحاق بجبهات القتال أم لا؟» فأجاب: «لابد من استحصال موافقة المسؤول الأعلى منه». وهذا اللون من الأحكام يُستنبط اليوم بمقتضى الضرورة، ولم يتبلور بصورة نظام هادف في الفقه الحالي.

هذه هي أهم سمات الرؤية التي ترى الاختيار مناسباً للقرب الإلهي، وتعتبر القرب محوراً لنظام الحاجات؛ فإن اتخذ الاختيار الإنساني طابعاً توحيدياً فهو يرغب بتمام الخلقة لتطوير القرب، ويعدّ التعبّد هو الهدف الوحيد للخلقة. وفي هذه الحالة، تصطبغ الحاجات والإشباع لديه بالصبغة الإلهيّة؛ فلا يطلب أيّ شيء ولا يرفع احتياجه بأي شيء كذلك، وإنما يعتبر الخلقة بأسرها مرآةً للجمال والجلال الإلهي، ويؤكّد على تسخيرها لعبادة أفضل وأكمل وأكثر. وهذا الضرب من العلاقة بين العابد والمعبود يتطلّب واقعاً متفاوتاً وشكلاً أكثر نمواً وتطوراً من الحضارة. أما أفراد هذا المجتمع فيفسّرون التولّي والولاية بأن كل حركة نحو الحق تواجَه باستقبال الحق ببضع خطوات؛ لأنّ الخلقة من منظار هذه الرؤية خُلقت لتكامل الإنس والجنّ، وكل الموجودات ـ حتى الجمادات ـ تتحرّك في نظام منسجم بهدف واحد، وفي مثل هذه الأجواء لا يسمح الفرد الموحّد لنفسه بأن يحمل نظرةً أرضيةً للأشياء والموجودات ويطلب غايةً سماويةً؛ لتعذر السير في طريق القرب في هذه الحالة. وعلى الرغم من أن البشر كافة ـ حتى العصاة منهم ـ يلجأون إلى الله (جلّ وعلا) في المنعطفات الخطيرة والمسارات الوعرة للحياة؛ إلا أن ثمة فارقاً كبيراً بين من أسّس بنيان حياته الفردية والاجتماعية على القرب الإلهي، وبين من تشبّث بذات الباري تعالى حينما وقع في مأزق خطير في مرحلة من مراحل حياته، فالقرب الواقعي هو ما يتسنّى تفسيره في إطار الاختيار فقط؛ لأنّ الإختيار هو ما يكشف النقاب عن صورة الأهداف الأُخرى، أما الطغيان فهو الحركة غير المتّزنة لغاية الخلقة وإن عُدّ أحد محصولي الاختيار الإنساني. إن وُلد آدم (ع) يعانون من برهوت الناسوت؛ لكنّهم زُوّدوا بقوى هي العقل والإختيار، حُرمت منها باقي الموجودات

والمخلوقات؛ ولأجل هذا الفضل العظيم استحق الإنسان الاختبار والابتلاء لينال افتخار الإنسانية العظيم، ويتقلّد مقام خليفة الله في الأرض، ويغدو مدعاةً لفخر الخالق على جميع المخلوقات والكائنات في حالة صبره على المصائب والنوائب، حيث قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[1].

طرح نظرية أُخرى بشأن معوّقات إحياء الحضارة الإسلامية

إلى الآن، تمّ التطرّق إلى أربعة معوّقات أساسية لعرقلة إحياء الحضارة الإسلاميّة؛ لكن بما أن البحث قد وصل إلى نقص منظومة المعرفة الدينية، ووجود تباين بين المنطق النقلي والعقلي والحسّي، لا بأس بإلقاء نظرة سريعة وعابرة على الأقوال المتداولة في المجتمع الإسلامي على هامش نظرية «الحدّ الأكثر من الدين»، وضمن مناقشة هذه الأقوال، ننقد تلك المعوّقات من زاوية متفاوتة أو متناقضة مع ما مضى أحياناً؛ ولهذا السبب نعيد قراءة الإجابة عن السؤال التالي: ما السبب من وجهة نظركم لتخلّف المسلمين تاريخياً عن إقامة حضارة وكسب علوم تجريبية[2]؟

أربعة عوامل لتخلّف المجتمعات الإسلاميّة بنظر الناقد

الأول ـ نظرة الدين الناقصة للعقل والعقلانيّة

بنظرة فاحصة إلى التاريخ الإسلامي، ندرك أن القرن الخامس يمثّل قمة ازدهار العلوم الإسلامية، ثمّ تلاه عصر انحطاط تلك العلوم؛ وعلة

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 14.

(2) حوار أجرته مجلة «سروش» مع السيّد مصطفى ملكيان، «الانعكاسات الفكرية في الصحف الإيرانية»، العدد 24.

عدم الاستقرار هذا تعود إلى عدم الرغبة في إحداث تغيير خارجيٍّ على المجتمع الإسلامي، فالسبب الحقيقي وراء عدم تطور تلك العلوم تطوراً كافياً منذ القرن السادس فصاعداً، هو اهتمام المجتمعات الإسلامية بقضاياها الداخلية اهتماماً مفرطاً؛ لكن ما يلفت الإنتباه في هذا المجال هي أسباب قرنين ونصف القرن من التطوّر في تاريخ الثقافة الإسلامية، حيث بلغت ذروة ذلك في القرن الهجري الخامس، ولابد من اعتبار مردّ ذلك إلى عدول المسلمين عن الأحكام والتعاليم الدينية؛ حيث صار المسلمون إذ ذاك أصحاب فلسفة ومنطق إرجاع أو أقبلوا على الشعر والعمارة وسائر الفنون الأُخرى وبرعوا فيها. وعلى هذا الأساس، يجب إناطة ذلك كلّه إلى العدول عن المباني الدينية؛ وإلاّ فلو أبدى المسلمون إقبالاً كبيراً، وأظهروا عشقاً وافراً للدين الجديد والنبي الخاتم (ص) كسلمان وأبي ذرّ، لما بقي مجال ورغبة لديهم في الإقبال على العلوم الجديدة.

ويمكن مشاهدة هذا العدول في طبيعة العلوم المستوردة، وتفاوت بنيتها مع التعاليم الدينية؛ ذلك أن ثمّة تفاوتاً كبيراً مثلاً بين تحليل الفلسفة المستوردة للعقل والعقلانية، وبين ما ذُكر في القرآن في خصوص هذا الموضوع؛ إذ إن العقل القرآني لا يراهن على قوة الاستدلال خلافاً للعقل الفلسفي. كما أن الإمام علي (ع) يفسّر العقل بأداة للكسب وحفظ التجارب، وعلى أية حال فالعقل ليس استدلالياً بنظر الشارع.

وفي الحقيقة، إنّ أحد عوامل فشل المسلمين في تشييد حضارة وتقنية يعود إلى طبيعة رؤية الدين لمقولة الفكر والمنظومة العقلانية الدينية، حيث نُهي في بعض الموارد عن التفكر والتعقل، والحال أن هذه الموارد (كالتفكّر في الذات الإلهيّة) إن لم تصبح موضوعاً لفكر الفيلسوف

لا يبقى شيء من الفلسفة. وهذا الأمر في حدّ ذاته يؤيد الادّعاء السابق القائل بأن الفلسفة المستوردة حصيلة للخروج من دائرة الدين، وإلا لما كان ينبغي الدخول إلى مثل هذه الأجواء من المعرفة البشرية في سياق الفلسفة والمنطق و ... بالتمسك بمنطق المعرفة الدينية ومنظومة الإبستمولوجيا الإلهية. وهذه الرؤية الدينية الضيقة لمقولة الفكر هي التي حدت ببعض الموحّدين المتعصّبين إلى تكفير معظم الفلاسفة حتى المسلمين منهم، واتهامهم بالارتداد. وفي هذا السياق، إذا ما دافع الدين في بعض المواضع عن الاستدلال والعقل والتفكر فهو يقتصر على ما لو حصل هذا الأمر في إطار الوحي والمباني والأُسس الدينية وكان مصحوباً بالإقرار بها؛ بينما يذهب ديكارت إلى لزوم الاعتراف باشتراك كافة البشر في قوة العقل بصورة متساوية. وفي الحقيقة، يجب عدم القبول بتحجيم العقل المشترك بين البشر كل في بعض الموارد وحرمان الإنسان من هذه الفرصة؛ إلاّ أن هذه النظرة الضيقة للتفكر والعقلانية تشاهد ـ للأسف ـ في رؤية المسلمين، بل حملة راية خاتم الأديان، وهو ما لا ينسجم مع روح الفلسفة وحرية التفكير.

الثاني ـ إقصاء العلماء التجريبيّين عن مراكز السلطة لدى المسلمين

العامل الثاني الذي لا يقلّ أهميةً عن العامل الأول هو تعدّد مراكز السلطة في العالم الإسلامي، والقدح بشرعيتهم لدى الرأي العام. وفي الحقيقة، فإن الأداء المتفاوت لكلٍّ من حكّام مصر والعراق والشام و... من جهة، ودفاع كلٍّ منهم عن أدائه ونسبته إلى الإسلام من جهة ثانية، إلى الطعن شيئاً فشيئاً بمشروعية الحكومة الإسلامية والإسلام في نهاية المطاف، ثمّ ساد نوع من الضعف العام في البنية السياسية والثقافية

للعالم الإسلامي ابتداءً من القرن السادس فصاعداً. ومن الطبيعي أنّه لو كانت تلك الحكومات قد وحّدت صفوفها وتآزرت في ما بينها، ولم يدّع كلّ من حكامها أنّه أكثر إسلاماً من سواه متّهماً غيره بالخروج عن الدين، ولم تكثر المزايدات بينهم، لتواصل اقتدار الحضارة الإسلامية وازدهرت العلوم التجريبية و . . . .

وفي الحقيقة، كلما ازداد بحث المشروعية تجذّراً في الرأي العام للمسلمين، أبدت تلك الحكومات حرصاً أكبر في حبها للإسلام والأحكام الدينية، وإن لم تكن واقعاً تؤمن بتلك المحبة والرغبة! ويلزم من هذا التمظهر المشوب بالنفاق وجود بعض الحواشي التي منها علماء البلاط، حيث لابدّ من وجودهم للترويج للمشروعيّة السياسيّة والشعبيّة لتلك الحكومات. وفي الوقت ذاته، تحتاج هذه الأنظمة إلى علماء تجريبيين لإدارة الحكومة سياسياً وتنفيذياً؛ وعلى الرغم من أن وجود مثل هؤلاء العلماء يساعد على القبول الاجتماعي لتلك الأنظمة أكثر مما يسهم في منحها المشروعية السياسية والحقوقية، لكن بما أن مشروعية النظام أكثر أهميةً من جانب القبول له دائماً، فتمثّل البنية التحتية للنظام السياسي، من الطبيعي أن يكون لعلماء الدين منزلة أكبر من العلماء التجريبيين. ويمكن القول: حقيقة الأنظمة والحضارات الدينية متقوّمة بإقصاء وتهميش العلماء الحسيين والتجريبيين على حساب علماء الدين، واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية في مجتمع النخب.

الثالث ـ رواج المسالك العرفانيّة

من العوامل الأُخرى التي أسهمت في تخلّف المسلمين، يمكن الإشارة إلى حوادث من قبيل الغزو المغولي وأمثاله، حيث تمخّض عنه

احتلال واسع للدول الإسلامية، وأفضى إلى سيادة روح اليأس على وجدان المسلمين. ومن ناحية أُخرى، روّج بعض علماء الدين لفكرة خاطئة مفادها «إن تسلّط الأغيار على الشعوب المسلمة معلول للقضاء والقدر الإلهي، فلا مبرّر لمحاربة الأجانب»، ما أدّى إلى حدوث نوع من الخمول السياسي ـ العلمي في أوساط المسلمين، وبالتالي رواج المسالك العرفانية والمتصوّفة، وقد أفضى شيوع هذا التصور بين المسلمين إلى عزوفهم عن فكرة إحياء الحضارة الإسلامية، وعن بلوغ التقدم والتقنية. ولا يخفى أن مقدار الدافع والإمكانيات المالية اللازمة لرفد العلوم النظرية (كالفلسفة مثلاً)، يختلف كثيراً عنه في العلوم التجريبية؛ لأنّ خصلة العلوم النظرية هي الجلوس والتفكير وصفة العلوم التجريبية هي التحرّك والنظر، ومن الطبيعي أن الثاني يتطلّب عزماً وإمكانات أكبر؛ إلاّ أن الترويج للعرفان في المجتمع الإسلامي حدّ من إقبال النخب على العلوم التجريبية، وأدّى إلى نوع من الإنحطاط والتخلّف.

الرابع ـ التعبّد بالماضي والتعاطي غير المناسب مع الحداثة

العامل الرابع يُعزى إلى طبيعة التفكير الضيّق للمجتمعات الدينية الإسلامية منها والمسيحية، وهذا السياق الضيّق ناتج من طبيعة تعاطي النصوص الدينية المقدّسة مع مقولة الفكر والتحقيق. وفي الواقع، نجم هذا المناخ المحدود في المجتمعات الدينية عن تفسير علماء الدين والحكام المريدين لهم للموضوعات المختلفة، وبالتالي تأطّرت أفكار العلماء بالأُطر التي يرتضيها علماء الدين أو الحكّام. وعلى الرغم من أن هذا الجدار العظيم في نظام الفكر البشري قد انهار بظهور الحداثة وعصر النهضة؛ إلا أن المجتمعات الإسلامية ما زالت تعاني من تداعياته، ما

يعدّ إحدى علل التخلّف. وفي الحقيقة، كان خروج أُوروبا من أجواء القرون الوسطى بمثابة عودة إلى العصرين اليوناني والروماني اللذين كانا ينظران إلى الخارج، ويحملان ثقافةً تختلف عن ثقافة القرون الوسطى. إلاّ أن الفارق بين المجتمعات الإسلامية والأُوروبية يكمن في هذه النظرة؛ إذ دفعت بالأُوروبيين إلى عدم الوجل من السعي للمعرفة والسؤال، في حين أن تمسّك المسلمين بالمنطق والفلسفة الأرسطية، وعدم الاعتراف بالنهضة ونقاط القوة فيها، حال دون انتحائهم منحى المعرفة والسؤال. وهذا اللون من التفكير ينسجم تماماً مع طبيعة تعاطي علماء الدين في كتم أنفاس الناس وتكميم أفواههم، ومنعهم من التكلّم وإبداء الرأي.

وعلى أية حال، طالما بقيت المجتمعات الإسلامية متمسّكةً بالتعبّد بأفكارها القديمة من جهة، ولم تحجم عن التقليد الأعمى للثقافات الأجنبية من جهة أُخرى، يجب اعتبار إحياء الحضارة الإسلامية أمراً بعيد المنال. وفي الحقيقة، يجب علينا بدل هذا التنسّك والتقليد الإقبال على صناعة منتجات مشابهة في إطار معتقداتنا ليمكن الإعداد لإعادة أمجاد الحضارة الإسلامية السابقة؛ وأهم مكوّنات الثقافة وصناعة الحضارة هي إقبال الشعب بوجه عامٍّ، والنخب بوجه خاصٍّ، على الحياة الأصيلة المبتنية على النقد والمناقشة؛ إذ لا تصلح حياة الإنسان وتغدو أصيلةً ما لم يكن ناقداً، والحال أنّه لا أصالة في التعبّد بالماضي ولا في تقليد الآخرين.

لكن ذمّ التقليد والترجمة لا يعني قبح الاستفادة من المنجزات البشرية أبداً، فلا يسمّى هذا العمل نسخاً أو تقليداً؛ ذلك أنّه يجب عدم

الشروع من الصفر دائماً، ففضلاً عن كونه أمراً متعذّراً يخالف المصلحة أيضاً، ولا ينبغي دفع الثمن الباهض الذي دفعه الأولون مرةً أُخرى من أجل الوصول إلى النقطة نفسها، ثمّ إن الحصول على هذه التجارب بصورة مجّانية ضرورة عقليّة ومن الخطأ العدول عنها. من هنا، يجب الجنوح إلى طريقة النقد التي تعتبر سرّ نجاح المجتمعات الغربية، وقد هُجرت في المجتمعات الإسلامية. ومهما يكن من أمر، ثمّة بون شاسع بين الحضارتين، ينبغي العمل على تقليله بهذا اللون من التقليد وإن استغرق الأمر سنين طويلة.

هذه الرؤية في بوتقة النقد

ما ذُكر آنفاً هو عبارة عن رؤية لأحد العلماء المعاصرين في إيران[1]، وإنما ذكرت لمناسبتها للبحث. والقارئ الكريم المطّلع على النظرية المختارة في بداية البحث بوسعه الوقوف على نقاط الإشتراك والافتراق بين هاتين النظريتين، وعلى أية حال، سنشير الى بعض الإشكالات الواردة على هذه الرؤية؛ من أجل إكمال الموضوع وإيضاح الصورة النهائيّة له:

الإشكال الأول ـ الغفلة عن دور فلسفة التاريخ في تحليل الحضارات

لا شك في أنّه لا يمكن الادّعاء في مقام نقد الحضارات، وتحليل علل انحطاط الحضارة الإسلامية بأنّه متى ما أحرز الإنسان تقدماً لزم أن يكون نجاحه ناتجاً من الخروج عن الدين والتعاليم الدينية؛ ففي قضية تحليل العلم والتقنية والحضارة وأُطرها ومساراتها، لا خيار أمامنا سوى

---

(1) السيد مصطفى ملكيان.

التمسّك برؤية فلسفية للتاريخ؛ إذ لا يتسنّى دراسة نموّ وتطوّر المجتمعات وظهور وأُفول الحضارات إلاّ في ظلّ فلسفة قوية للتاريخ؛ والظاهر أن صاحب الرؤية المذكورة يفتقر إلى مثل هذه النظرة الثاقبة. هذا وقد جرى الحديث سابقاًعن فلسفة التاريخ الإلهي، لكن ما يراد التأكيد عليه هنا هو أن النمو الروحي والفكري والعملي للناس والمجتمعات ذو مسار محدّد يعبَّر عنه بـ «التاريخ»، وصاحب الرؤية الآنفة الذكر غفل عن ملاحظة هذا المسار، خاصةً في إيران والمجتمعات الإسلامية في الماضي والحاضر. فهو لم يوجّه النقد إلى قضية ومرتبة الإلحاد والإلتقاط والإيمان؛ في حين أن وجودها في مجرى التاريخ أمر قطعيّ لا يقبل الإنكار، والتكامل التاريخي للبشر بدأ من نقطة الإلحاد التي هي بمثابة الحركة الغالبة في زمنها وزمن حضور الأنبياء أُولي العزم (ع). وفي زمن البعثة، بلغت هذه الحركة نقطة الالتقاط، وتمّ تنقيتها وتشذيبها بشدة، إلاّ أن نقطة كمالها وخلوصها تتحقّق بسيادة الإيمان في المجتمع البشري، الأمر الذي يتبلور في زمن الظهور. وفي هذه الحالة، أيمكن القبول بأنّه كلّما حاز البشر على تطوّر ونموٍّ تناط علّة ذلك بالخروج عن الدين والمعرفة الدينية؟

الإشكال الثاني ـ بطلان التلازم الدائم بين التطوّر والإلحاد

ذهب العالم المذكور في تحليله إلى أن أسباب انحطاط المجتمعات الإسلامية تكمن في الدين وعلماء الدين والحكومات الدينية؛ فهو يعتقد أن للدين رؤيةً ضيّقةً لمقولة الفكر، وعلماء الدين حجّموا الفكر في الإطار الذي يرتضون، وأنّ الحكام الدينيين لم يسمحوا للعلماء الواقعيين بالتحرّك كما ينبغي. وهنا وقع الناقد المحترم في الخطأ نفسه؛ فغفل عن قضية تطور الأديان في إطار تكامل التاريخ أيضاً. تارةً يظهر هذا الدين

الإلهي في سياق الدين الإبراهيمي، وتارةً يظهر في ثوب اليهوديّة أو المسيحية أو الإسلام؛ فلا غرو أن الدين تكامل بما يتلاءم والبلوغ الفكري للبشر ونموّ قابلياتهم، ونشأ بأدبيات جديدة، بل وحلال وحرام مغاير أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك ـ ومن المستبعد أن لا يعترف الباحث المذكور بهذه الحقيقة ـ أوَ يمكن اعتبار الدين والمعرفة الدينية عاملاً لانحطاط البشر وعائقاً أمام تكامله؟ وبعبارة أوضح: بالتزامن مع تطور الأديان التوحيديّة التي تعدّ مظهراً للإيمان، هل تطوّرت الأديان والمدارس البشرية التي تعدّ مظهراً للإلحاد والالتقاط أم لا؟ ومع تطوّر أدبيات ومفاهيم الكفر، أوَ هناك حاجة إلى تغيير وتكامل الأديان في هذا المسار التاريخي المشترك أم لا؟

بنزر يسير من التأمل والإنصاف، يمكن الرد بالإيجاب على كل سؤال من الأسئلة المتقدمة، وسواء وافقنا على تطوّر مظاهر الكفر والإيمان بصورة منسجمة أم أنكرنا ذلك، ليس بمقدورنا تجاهل أن التعامل بين المذاهب والنِّحل الدينية والفكرية المختلفة ضرورة لا محيد عنها في التاريخ البشري، حيث ينبغي اعتبار هذا التعامل أداةً أساسيةً للتكامل البشري. أما السؤال المهم الذي يوجّه إلى الباحث المذكور وزملائه فهو: هل تعدّ استفادة أهل الإيمان من مفاهيم دائرة الإلحاد خروجاً عن الدين أم لا؟ إن أُجيب بـ «نعم» فكيف تُبرّر ضرورة التعامل بين البشر؟ وإن أُجيب بـ «كلاّ» فما الذي دعاكم للربط بين النموّ الاجتماعي والخروج عن الدين؟ لا شك في أنّه يمكن العيش كموحد والاستفادة من أفكار وتقنية الآخرين، وفي الوقت ذاته عدم الانحلال والذوبان في الدائرة النفسية والفكرية للآخرين. وعلى الرغم من أن ذلك فنّ يتطلب نمطاً خاصاً منسّقاً، إلا أن زعمه القاضي بوجود تلازم دائم بين التطور والإلحاد خطأ واضح.

وعلى هذا الأساس، استفيد من مفاهيم أجنبية في معظم مراحل وجود الحضارة الإسلامية وسيادة الإسلام على العالم بهدف انحلال استحقاقات الكفر في سياقات جديدة ـ بصبغة إلهيّة طبعاً ـ فكانت النتيجة إحراز نجاحات هائلة. ويمكن مشاهدة هذه الحقيقة في ورود الفلسفة والمنطق الإنتزاعي الأرسطي إلى دائرة العلوم الإسلامية التي وضعت أساساً لمواجهة ثقافة الأنبياء (ع)، غير أن الفطاحل من علماء المسلمين تمكنوا من ترويضها وتوظيفها للترويج للدين وإثبات وتعزيز العقائد الإسلامية. وعلى الرغم من عدم إمكان استخراج نمط لإدارة البشر من مثل هذه الفلسفة وهذا المنطق على صعيد الحضارة الإلهية، بل وحتى المادية، فإنّ الاستفادة منها لا تعني بالضرورة الخروج من الدين، بل إن هذه الاستفادة تلغي شائبة محاربة الإسلام أو علماء المسلمين لمقولة الفكر والتحقيق أو التعاطي معها من منطلق ضيّق. وإذا كان ذلك قد حصل في أعمق المستويات العلمية، ألا ينبغي أن يكون وازعاً ورادعاً للناقد المحترم عن التوصّل إلى استنتاج منطقيٍّ من استقراء جزئيٍّ ومتزلزل؟ نعم، لا شك في أن بعض علماء الدين كانوا ولا يزالون يتعاطون بضيق مع مقولة الفكر وحرية التفكير، لكن هل إن تعميم هذه السلوكيّات على جميع العلماء أو على أصل الدين من الواقع أو حرية التفكير في شيء؟

إذا أمكن قبول أن علوماً كهذه وفدت على يد علماء المسلمين بسبب رؤيتهم الناقصة إلى بحث هدفية العلوم حيث لا يرونها هادفةً، والقبول بأن المنطق المستورد لا يجدي أكثر من تبكيت الخصم والجدل مع العدّو؛ فلا يمكن الموافقة على أن انضمام هذه العلوم إلى نظام العلوم الإسلامية هو إعراض عن المباني الدينية. ولئن كان لذلك الخيار الذي

ذهب إليه العلماء آنذاك توجيه منطقي، ليس لزاماً أن يكون أفضل الخيارات بعد عصر النهضة، وحدوث انفجار في العلوم المادية، وتسلّح الماديين بالتقنية الحديثة، ثمّ إن الاستفادة من العلوم الوافدة لإثراء نظام العلوم الإسلامية أمر منطقي إذ ذاك، لكن لا يمكن ذمّ هذا اللون من الخيارات، سواء في ذلك الزمن أم في زمننا الراهن.

ولا شك في أن الناقد المذكور يتعقّب هدفاً آخر، والظاهر أنّه ليس في صدد الدفاع عن المباني الدينية، بل على العكس من ذلك، يرى أن التمسّك بهذه المباني أفضل خيار للتنمية الاجتماعية، وهذا الخطأ الجسيم أكثر ضرراً من التمسّك بالمفاهيم الأجنبية في نظام العلوم الإسلامية؛ لأنّ النمط الفاعل المتسلّح برصيد غنيّ ـ كالثقافة الشيعية ـ يمتلك القدرة اللّازمة على إذابة المفاهيم في منظومته الفكرية؛ لكن الرؤية التشاؤمية إلى أساس الدين والمباني الدينية وعلماء الدين لا تكون مجديةً في تسوية المعضلات الموجودة في المجتمعات الإسلامية، ورفع الإشكاليات التي تواجه الحضارة الإلهيّة.

الإشكال الثالث ـ لزوم تصحيح الرؤية إلى الدين والعلوم النظرية

يعتقد هذا العالم بأن الفلسفة الإسلامية حصيلة للجلوس والتفكير، خلافاً للعلوم التجريبية التي تعدّ أساساً للتقنية والحضارة الموجودة، فهي نتاج للتحرّك والنظر؛ لكن هذه الفكرة غير صحيحة أيضاً؛ لأنّ أنواع الفلسفة تُنتج تبعاً لفاعليتها الخاصة، وعليه، فإذا شوهدت فكرة جديدة في دائرة الفلسفة والمنطق فهذا يعني وجود فاعلية خاصة قبل ذلك. وفي هذا الإطار، لا يمكن الإغضاء عن حقيقة أن علماء المسلمين، ومنذ قرون خلت، إما لم يستشعروا وجود ضرورة لمزيد من الفاعلية ووجود

أنواع أُخرى منها في دائرة الفكر والعمل الإسلامي، وإما أنهم، حتى مع استشعارهم لها، لم يستطيعوا صياغة فلسفة ومنطق ملائم للفاعلية المنشودة؛ لذا اكتفوا بتلك العلوم المستوردة مع إجراء بعض التعديلات عليها، وبدلاً من تعميق نظام العلوم الإسلامية عقدوا العزم ـ أحياناً ـ على تعريضه وتطويله.

وعلى أيِّ حال، كل فكرة جديدة تتبلور في إطار الصراع والتعامل مع الأفكار الأُخرى، وربما يمكن الإدّعاء بأن قدرة الإدبار عن الإلحاد والإلتقاط لم تنمُ بقدر الإقبال عليهما بسبب قصور علماء الدين عن صياغة وبلورة أفكار جديدة وفاعلة. وفي الحقيقة، منذ قرون وأصحاب الفكر الإلحادي يقومون بصناعة القدرات والكفاءات، ويحدّدون أدوات جديدةً بما يتلاءم وأهدافهم الكليّة؛ أما ما يشاهد في المسيرة التكاملية للمجتمعات الإسلامية فهو أمر مختلف تماماً، حيث قلما تُشاهَد صناعة القابليات والكفاءات وبالتالي صياغة فكر فلسفيٍّ ومنطقيٍّ حديث من القرن الهجري العاشر إلى الآن كحدٍّ أدنى؛ إلاّ أن هذه الأفكار ـ وخلافاً لرأي الناقد ـ أمر تابع لفاعلية خاصة، وليست حصيلة لفلسفات دائرة الفكر. ولا ريب في أن قدرة الإلحاد والإلتقاط يمكن أن تصل إلى نقطة الإشباع، كما أن الدين التوحيدي يتمتع بالقدرة اللازمة لإنتاج الفكر الإلهي الأصيل عن طريق حماة دائرة العقيدة والثقافة، فلقد تمّ إثبات هذا الأمر مراراً طيلة تاريخ تكامل الفكر البشري، وبوسع الكفاءات الحالية والمستقبلية لخاتم الأديان صنع المعجزات.

بناءً على ذلك، لا تبدو قابلية الدين ناقصة؛ إذ ما إن تظهر الأفكار والمذاهب الجديدة حتى تفتح آفاقاً جديدةً أمام علماء الشريعة ليعثروا

على الأدوات اللاّزمة لتلبية احتياجات تلك المذاهب في بحر المعارف الإلهيّة. وفي الحقيقة، فإنّ الشبهة الجديدة تصبح منشأً لفكر جديد؛ إلاّ أن مصدر كلّ تلك الأفكار التوحيدية هو الدين الجامع والخاتم.

الإشكال الرابع ـ ضرورة التمسّك بالبعدين النظري والعملي للفكر

يزعم الناقد المحترم أن دائرة التعقّل في المجتمعات الإسلامية ذات صبغة فلسفية غالباً، ولا تخرج عن إطار البرهان والإستدلال والجلوس والتفكير؛ فهو يعتقد أن العقل يساعد الإنسان على كسب التجارب، وهذه إحدى علل ضعف المسلمين في مجال صناعة الحضارة، حيث إنهم يفكّرون أكثر مما يعملون؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ سيادة علماء الدين تبعث على تعطيل العمل العقلاني بكل ما للكلمة من معنى؛ وللخروج من هذا الوضع، يجب الاستعاضة عن العقل الإستدلالي الفلسفي بالعقل التطبيقي الإسلامي ليمكن الاستئناس بالقدرة على إحياء الحضارة الإسلامية.

وفي مقام الردّ، يجب القول: إنّ حصر التعقل التوحيدي الأصيل بالتعقّل العملي المحض، هو خطأ بلا ريب؛ ذلك أن القرآن الكريم شدّد مراراً وتكراراً على قوة العقل والاستفادة من الاستدلال، بالإضافة إلى أن سيرة الأنبياء الإلهيين (ع) والأئمة الأطهار (ع) في محاجّة العدو ـ نحو مناظرة النبي موسى (ع) مع فرعون ومئات الحوارات الأُخرى ـ تدلّ على ذلك بوضوح، كما أن علماءنا الأعلام طالما أكدوا على البُعد الاستدلالي والفلسفي في دائرة العقل والفكر برفعهم شعار «نحن أبناء الدليل». ومن جملة اختلافات، بل افتخارات الشيعة على من سواهم، وجود هذا الاجتهاد الفاعل المبتني على قاعدة الاستدلال والتعقّل؛ لذا

فإنّ حصر التعقل بدائرة العقل العملي يفتقر إلى السند القرآني والروائي والتاريخي. أما كلامه بشأن ضعف البنية العلمية للمسلمين في مجال التعقّل العملي فهو صحيح إن كان هذا هو مراده، ولطالما تمّ التأكيد على ذلك في هذا الكتاب؛ بيد أن نظرية الحدّ الأكثر من الدين ترفض حصر العقل الإسلامي في بُعد العمل، وتجريده عن البرهان والاستدلال خلافاً لرؤية الناقد المذكور؛ ذلك أن صناعة الحضارة أساساً بحاجة إلى البعدين الإستدلالي والعملي في دائرة الفكر، وليس بوسع أحدهما الاستغناء عن الآخر. وكما أن الدفاع عن سيرة العلماء الدينيّين لا يعني تجاهل ضعف البنية الفكرية الموجودة على صعيد الترويج للعقل العملي، كذلك لا يمكن الموافقة على حصر العقل في دائرة العمل.

الإشكال الخامس ـ لزوم ملاحظة سيادة الإرادة على العقل وتقسيمه إلى متعبّد وغير متعبّد

في موضع آخر، انتقد الأُستاذ المذكور انحصار العقل الإنساني بالدين والنصوص الدينية، مؤكداً على أن هذا النوع من الحصر سبب في خروج العقل عن رسالته الأساسية؛ فهو يرى أن هذا العقل لن يتمكّن من أداء واجبه في مقام الاستدلال، والأهم من ذلك سيعجز عن كسب وصيانة التجارب البشرية؛ لأنّه كبّل نفسه بالدين والتعاليم والنصوص الدينية.

ويجاب عن ذلك بأنّه لا إشكال في أن الإنسان خُلق مكلّفاً، وأهم علل تكليفه امتلاكه العقل الذي يعدّ وجه التمايز بينه وبين الحيوانات والنباتات وسائر المخلوقات. ويتمخّض عن هذا التكليف لزوم عبادة الله المنعم ووجوب شكره؛ فالعقل هو المدرك لوجوب شكر المنعم وكون

عبادته هي الهدف النهائي للخلقة، لكن هذا العقل بمقدوره اقتفاء طريق آخر، وحينئذٍ لا ينكر وجوب الشكر فحسب، وإنما يحاول من خلال السفسطة والمغالطة التشكيك في أصل وجود الله تعالى. وهاتان الرؤيتان المختلفتان للعقل إلى أساسيات أُمور الخلقة، تعكسان سيادة الإرادة ـ بصفتها مخلوقاً آخر ـ على العقل. وفي الحقيقة، تعلقت الحكمة الإلهية بكون العقل محكوماً للإرادة، وهي بدورها تقع تحت مشيئته البالغة؛ فنوعا الإرادة السائدان على روح وعقل وجسم الإنسان لا يخرجان في نهاية المطاف من دائرة مشيّته تعالى؛ لأنّ كل وجوه الخير والشرّ والطاعة والعصيان تقبل التعريف في هذه الدائرة، وكلها مقهورة لإرادته البالغة.

وسواء حكم العقل بعبادة الله تحت الإرادة الرحمانية، أم أوصى بعبادة الدنيا تحت الإرادة الشيطانية، تثبت حكومة الإرادة على العقل، وتتجلّى حاكمية العقل بالطاعة أو العصيان. من هنا، يمكن التساؤل: كيف سمح الناقد لنفسه بوصف العقل المترعرع في كنف الدين بغير المستدل، واعتباره السبب في انحراف المجتمعات الإسلامية عن الحضارة الأصيلة؟ أوَ ليس هذا العقل هو الذي يتمّ الحجيّة بين العبد والمعبود على كل الأصعدة، وإلاّ لما كانت هناك حاجة لإرسال الرسل؟ وبعبارة أوضح: في هذه الرؤية الوحيانية، تخضع الحجّة الباطنية (العقل) لإعداد من قبل الحجج الظاهرية (الأنبياء والأولياء الإلهيين)، ولا يقلّل ذلك من شأن العقل ولا يسقط حكمه عن الحجية. وهذا الأمر يعبّر عن رؤية أُخرى للخلقة، تنسجم تماماً مع مسيرة التكامل التاريخية للبشر وفلسفة الخلقة؛ وهذا العقل هو المعبّر عنه في الروايات بـ «ما عُبد به الرحمن»، ويمكن من خلاله عبادة الله تعالى، وهذا هو العقل الذي يتمكن من إدراك وإثبات كليّات التوحيد والنبوّة والمعاد و . . . قبل

الاستضاءة بنور الوحي اعتماداً على نور الفطرة الإنسانية الأصيلة فقط، ثمّ يمتلك القدرة على الورود إلى دائرة القضايا الجزئية، والدفاع عن هيمنة الشريعة بعد الاستضاءة والإعداد؛ لذا ليس من الصحيح اعتبار العقل المبتني على الفطرة غير مفيد، بل العقل الوحيد القادر على الإقدام على خلق حضارة إلهية أصيلة، بما يتلاءم والهدف النهائي للخلقة، هو العقل المترعرع في حجر الوحي. هذا هو باختصار رسم بياني لآثار وبركات العقل المتعبد، حيث يمثّل العقل الفطري نقطة البداية له والعقل المتعبّد نقطة الكمال. ولا شك في أن العقل يسعه هتك الحرمات، فيبادر إلى محاربة الفطرة الإنسانية وإنكار أولى حقائق الخلقة، ويجعل نفسه تحت إرادة وتربية مغايرة، ويثبت قضايا أُخرى، ويحقّق فاعليةً متفاوتةً في دائرة الفكر والعمل، وبالتالي يخلق حضارةً أُخرى ذات مضمون ونطاق مغاير، وقد حدث ذلك مراراً وتكراراً في تاريخ الحضارات البشرية، وهذا يثبت بصورة لا تقبل الشك أنّ العقل كالسلاح ذي الحدّين، يمكنه أن يسجل صورتين متفاوتتين للإنسان والمجتمع البشري، ويلعب دوراً هاماً في التشكيلة الواسعة بين الله والشيطان. بناءً على ذلك، إن كان الناقد يقصد أن العقل المترعرع في حجر الوحي لا يعتبر نفسه ملزماً بقضايا وتعاليم ومنتوجات الحضارة المادية الموجودة، وقد اختار طريقاً آخر، فهو قطعاً لم يقل شططاً؛ لكن بدايةً عليه أن يثبت صحة ما انتهجته الحضارة الراهنة وكونه يصبّ في المصالح التاريخية للبشر، ثمّ يرتّب على ذلك حكم ذمّ العقل المتعبّد لإحجامه عن اختيار هذا المسار؛ وإن لم يذعن إلى أنّ العقل يبلغ مكانته الحقيقية في ظل سيادة فلسفة الخلقة ويعمل كأداة لتعبيد أحد طريقي الخير أو الشرّ، فيتسنّى حينئذٍ الاحتجاج عليه بالأدلة الآنفة. أوَ لم يستطع الكفّار

والماديون صنع حضارة غير مختلفة عن الحضارة الإلهية بواسطة العقل غير المتعبّد؟

رؤية ناقصة إلى العقل الناقد واتّباع أُسس الإنثروبولوجيا الماديّة

الشطر الآخر من كلام هذا العالم المحترم يتّصل بحصر العقل الإنساني بالنصوص الدينية، ودور الحكومات الدينية في هذا المجال. ونحن تعرّضنا سابقاً إلى الفارق بين الدين والمعارف الدينية، ودافعنا عن ذلك بقوة، ونشدّد هنا مرّةً أُخرى على أنّه لو كان مراد الناقد من ذلك أن إحدى علل تخلّف المسلمين عن مظاهر الحضارة المادية الموجودة هي الاستفادة من النصوص والمناهج الثابتة في مواجهة المسائل الحديثة الشائكة والمتغيّرة، من دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء تطوير المنهج والأُسلوب لتحليل المواضيع الجديدة، فإننا نعلن بصراحة أن كلامه متين ومقبول؛ لكن أولاً ـ يجب التمييز بين مرتبة الدين التوحيدي الأصيل وبين النصوص والمعارف المتأتية من ذهن غير المعصوم، وتجنب الخلط في ما بينها؛ ثانياً ـ مع التسليم بالإشكال الأخير، لابد من الدفاع بجدٍّ عن ضرورة تطوير الاجتهاد والآليات الفاعلة لمواجهة الموضوعات الجديدة؛ ثالثاً ـ ينبغي دراسة دور الحكومات الدينية في توسيع أو تضييق نطاق الحضارة الإسلامية بدقة وبإنصاف، حيث إنه أمر شبيه بالمعارف الإسلاميّة والنصوص الدينيّة من ناحية التصرّفات البشرية؛ لذا يتحتم قبل كل شيء تحديد النسبة بين تلك الحكومات والإسلام الأصيل وأساس الدين التوحيدي، فهل كان حكامها يتسلّحون باسم الدين والتديّن فقط، أم أنهم استطاعوا تطبيق النِّسب الإلهيّة في صلب حكوماتهم؟

لا شك في أن عمدة الحكومات المنسوبة إلى الإسلام بعد رحلة

النبي الكريم (ص) كانت بأيدي أهل السنّة الذين يحملون رؤيةً مغايرةً للرؤية الشيعية للحكومة والحضارة؛ إذ إن تلك الحكومات غالباً لم تكن تنظر إلى العدالة كشرط أساسيٍّ في إحراز الحكومة، فكان خطر الإنحراف يهدّد المحور المركزي لحكومات كهذه دائماً. ومن الطبيعي أن يكون تطبيق العدالة من أهم الإشكاليات التي واجهت الحكومات طيلة قرون من حكومتها، ما أدى إلى حرمان المسلمين من حظّ الحضارة الإسلامية. ولا ينبغي إغفال نقطة هامة في هذا الإطار، وهي أن كل الحكومات الإسلامية الفاسدة قد وقعت بنوع أو بآخر في مأزق البنى والمفاهيم والقدرة السياسية للحكومات المادية القائمة آنذاك؛ فصارت جزءاً من أدوات هيمنة الكفر. وقد تجسدت هذه الحقيقة بوضوح في القرن الميلادي العشرين وقبله أيضاً؛ وبانقراض السلطة الصفوية في إيران، ثمّ انحلال الامبراطورية العثمانية في تركيا، واللتين كانتا تمثلان نموذجين لحكومة الدين في المجتمع، تهيّأت الأرضية أكثر من ذي قبل لسيطرة الحضارة المادية على المجتمعات الإسلامية المتشتّتة.

يُستفاد من مجموع آراء الناقد المحترم والنظرية المختارة لدينا أن معظم العلماء التقليديين والمتنورين (المثقفين) المتغرّبين في العالم الإسلامي ـ فضلاً عن أنهم ينظرون إلى المسائل من زاوية الرؤية الانتزاعية ـ لا يمتلكون تحليلاً واضحاً وصحيحاً لفلسفة التاريخ الإسلامي التي تعدّ أساساً لتحليل الموضوعات ودراسة المجتمعات. أما المشكلة الأُخرى التي يعاني منها هؤلاء الأفراد فهي حكومة الجبر العلمي على أفكارهم؛ ومن هنا فهم يحلّلون العقل الناقد بطريقة تضمن استخلاص أساسه الإنثروبولوجي من الجبر المادي، وهذه الرؤية تتناقض مع أصالة الاختيار والإرادة والحكومة على نظام الدافع والفكر

والسلوك الاجتماعي. وهذا هو ديدن المنظومة الفكرية الإنتزاعية القائلة بالعليّة؛ إذ حينما لا يقبل الاختيار التحليل تُعرَّف الحركة بصورة الجبر، وتّتخذ العلاقات العقلية شكلاً ساكناً وثابتاً، وتظهر بصورة مطلقة وإلزامية. وعلى الرغم من اختلاف رؤية التقليديين والمتنوّرين في بعض الجوانب، إلاّ أنّهما يشتركان في طبيعة نظرتهم الناقصة للإرادة والإختيار. وفي هذه الحالة، لا ينبغي التعجب من إنكار أساس العقل الاستدلالي في القرآن الكريم من وجهة نظر كل متنوّر مسلم، أو ادّعاء أن أمير المؤمنين (ع) ذكر أربعة أركان للكفر أحدها التعمّق والتفكّر؛ لنخلص إلى أن كلا الفريقين التقليدي والمتغرّب شريكان في هذا الأمر، فبابتعادهما شيئاً فشيئاً عن روح الشمولية اعتبرا العقل تابعاً للفعل والإنفعالات المادية، وحكمه ثابتاً ومتأثراً بالوقائع الطبيعية والحسية. لكن فصل العقل عن قوة الإختيار والإرادة، واعتبار دائرة تأثير كلّ منهما مستقلةً عن الأُخرى، لا يرسم صورةً واضحةً لمجموعة مكتملة تذهب إلى أن النظام الروحي والفكري والموضوعي يتأثّر بغوغاء التعامل وتقوّم الإختيارات والإرادات. وفي هذه الحالة، يجب اعتبار ما يخطر على العقل الإنساني، وما تدركه القوة المدركة أمراً ثابتاً، بلا فرق بين أن يكون قانوناً طبيعياً نحو صيغة (H_2O)، أو قانون الجاذبية المادي، أو قانوناً إلهياً من قبيل «وجوب شكر المنعم». أما من منظار الحسيّين، فإنّ ذلك النزر اليسير من القوانين الإلهية التي علقت في أذهانهم لسبب ما أخذ بالتلاشي شيئاً فشيئاً في خضمّ الصراع بين الفطرة المتعبّدة والعقل غير المتعبّد، وبدأ الصدأ المادي بتكدير الروح المستوحاة من عقل كهذا، ما يشكل ذروة التمرّد على كل القوانين السائدة في الكون.

ذهب الناقد المذكور في خاتمة رؤيته إلى ضرورة حذف التعبّد بالموروث وتقليد الحضارة الغربية معاً؛ بغية إحراز النجاح في قيادة المجتمع وإحياء الحضارة الإسلامية. لكن هذا الكلام قابل للنقض أيضاً؛ لأنّ القوانين المعتمدة الآنفة هي حصيلة لأفكار العلماء الماضين، وعقول هؤلاء العلماء كعقول البشر اليوم وفي المستقبل في كونها تمرّ بحالة من التكامل والتطوّر؛ إذ إن كافة العقول البشرية حسب النظرية المختارة[1] تخضع للإرادات الأقوى، فيتحقّق في هذا التعامل تكامل العقل والإرادة على حدٍّ سواء. ومن ناحية أُخرى، من الخطأ الكبير النظر بعين واحدة إلى القضايا المسلّمة كافّة لدى القدماء مع قطع النظر عن كونها مستقاةً من الوحي أو من استنباط غير المعصوم؛ حيث لا ينبغي التعاطي مع الموروث من الأسلاف على وتيرة واحدة من دون التفكيك بين كلام الوحي والمستنبط منه، وإن لم يُقبل أن كل ما استنبطه غير المعصوم من علماء السلف لا يكون مجدياً ومؤثّراً في هندسة الحضارة الإسلامية. فمع أن قابلية كلام غير المعصوم المعبَّر عنه بالمعارف الدينية ليست بالقابلية التاريخية، إلاّ أن ذلك لا يعني بالضرورة رفض كل هذا الموروث الثمين.

ولا ريب في أن استنباط المسلمين في صدر الإسلام، واستفادتهم من أحكام الوحي، ليس ملزماً للمسلمين في عصرنا الراهن، وإذا قرب عهد أُولئك من زمن صدور النص؛ فيجب أن يحدّدوا صلاحهم وفسادهم ويحدّدوا طريقهم بما يتلاءم والظروف المحيطة بالزمان

(1) النظرية المبتنية على أصالة الإختيار والتولّي والولاية.

والمكان الحالي؛ لأنّ الملاك لا يعدو حفظ قضية التعبّد والغاية الحاكمة عليه. ومن هذا المنطلق، ليس ثمّة إلزام قطعي في البين سوى التعبّد بجهة العبادة، فلا يشمل ذلك القوانين والقواعد المستمدّة من فكر غير المعصوم؛ وعليه لو كان الناقد المحترم يتحدث عن غرض كهذا لأمكن قبول كلامه.

هذا من جهة، من أمّا جهة أُخرى فهذا الحكم ينطبق على محاكاة الحضارة الغربية وتقليدها، ولا يمكن التحدث عن قبح التقليد بصورة مطلقة؛ لأنّ المجتمع الإسلامي ـ من دون شكٍّ ـ يحتاج لاجتياز مرحلة الإضطرار والإلتقاط إلى اقتباس هادف ومدروس من تجارب الحسيين؛ غير أن هذا العمل يعدّ مقاربةً وتكتيكاً قبل أن يدخل في إطار الاستراتيجية. بناءً على ذلك، يجب أولاً تعريف مفهوم التقليد في زمان ومكان محددّين، ومن ثمّ يطلق الحكم بذمّه أو ضرورته، فللتقليد أيضاً ـ كما للمفاهيم الأُخرى ـ حكمه الخاص في النسبيات المختلفة، وهذا هو معنى النسبية الإسلامية. فعلى سبيل المثال، التقليد في أُصول الدين مذموم وحرام؛ لأنّ التنسك في المباني، إن لم يستند إلى التعقل، سيكون أوهن من بيت العنكبوت ويبتلى بآفة الإنحراف في معترك الشبهات ويزعزع إيمان المجتمع. وكذلك حكم التقليد إن كان المقام مقام تأسيس حضارة إسلامية حديثة وفاعلة، فيبقى مذموماً ما لم ينهل من ينبوع الوحي. لكن هذه الموارد تختلف كثيراً عن مرحلة العبور من الحالة الراهنة إلى الحالة المنشودة، حيث يباح التمسّك بتجارب الآخرين، بل يعدّ ضرورةً لتجنّب حصول اختلال في الحياة، وليس ذلك من التقليد في شيء، إذ هو اختيار عن وعي كامل في مرحلة الإنتقال والعبور؛ حيث لا موضع للتقليد في العمل الاجتماعي، ففي ذلك المقام

يجري الكلام عن ملاحظة النسبة، وهو أمر تحقيقي لا تقليدي. وانطلاقاً من أن تأسيس حضارة فاعلة لا يحصل بشكل دفعيٍّ أبداً؛ لذا فإنّ رسم مراحل العبور في سياق نمط جامع يصون تلك الحضارة من مخاطر الإنزلاق والإنحراف والإنحلال، ويبشّر سكان المدينة الفاضلة بحركة نزيهة وشفافة نحو الهدف على أساس فلسفة تاريخية متقنة ومنسجمة.

إن ما ذكره الناقد المحترم في المقطع الأخير من كلامه يمكن قبوله مع قليل من الإغضاء؛ إلاّ أنّه ـ وللأسف ـ لم يتمكن من إثبات حذف التعبّد والتقليد، ومردّ ذلك التباين إلى القاعدة الفلسفية والمنهجية التي يتبنّاها. أما في النظرية التي يُنظر فيها إلى المخلوقات كافة في العالم على أساس التولي والولاية، ويُعتقد بوجود فاعلية وإرادة لها جميعاً ولو على مستوى ضعيف وتبعيٍّ، وتُرى الخلقة في سياق نظام منسجم ومتّسق، فيمكن الحديث عن الانسجام بين المحورين المذكورين من دون الإبتلاء بالتناقض في المبنى والبناء. وفي هذه الرؤية، يمكن لكل إنسان في أي زمان أن يكون مجتهداً ومقلّداً؛ لأنّ هذا هو مقتضى نظام تسخير البعض للبعض الآخر، من أجل أن تتحقّق المرحلة الأخيرة من مراحل التاريخ البشري الثلاث، وتتمكّن سيادة الإيمان من حجب الإلحاد والإلتقاط عن البروز إلى ساحة الحياة الاجتماعية.

مقارنة بين النظريات الثلاث الموجودة بشأن منطق المعرفة

بعد شرح نظرية هذا المفكّر المسلم ونقدها، والبحث المتصل بـ «تقليد الحداثة»، نختتم بحثنا في الكتاب بإلقاء نظرة عابرة على منطق المعرفة المادي الذي أضحى في ما بعد وبصورة تدريجية المنطق المقبول لدى العلماء والمنظرين للنظام الإسلامي؛ لذا من الضروري تسليط

الضوء على ما مرّ بصورة متناثرة في البحوث السابقة حول نقاط ضعف وقوة هذا المنطق، في سبيل أن تتّضح الأدلّة المنطقية والمقيدة المذكورة في الكتاب بشأن تقليد ومحاكاة مباني الحداثة.

نقاط الضعف والقوة للمنطق الموجود

يتميّز منطق المعرفة المادي ـ خلافاً للمنطق الإنتزاعي ـ بالشمولية والرؤية النظامية والمؤسّساتية، وهو ما يعدّ سرّ فاعليته، حيث لا يعجز عن رؤية نظام النِّسب؛ لكنه رغم امتلاكه نقطة القوة المذكورة، يعاني من التناقض، إذ أنّه وحدوي في المبنى وتعدّدي في صناعة النظم.

التناقض في المبنى وتداعياته السلبيّة

من الواضح أن ثمّة نوعاً من التناقض في مبنى هذا المنطق، فتارةً يميل إلى أصالة الوجود، حينما يعتبر الوجود مبنى للوحدة في العالم، ويعيد الكثرة إلى هذا المبنى ليتمكن من جمع العلاقات في محور واحد بغية تجنب التشتّت في التحليل؛ وتارةً يجنح إلى أصالة الماهيّة، وذلك عندما يتصور في مقام تحليل خصال الأشياء والظواهر بأنّه غير قادر على التحليل على أساس الفلسفة الوحدوية بأصالة الوجود المذكورة. من هنا، يرى من اللازم عليه الاستفادة من منطق الماهيّة التعدّدي الذي يؤمن بنظام الطبقات وتصنيف الظواهر من دون ملاحظة النِّسب، فالإزدواجية تحكم هذا المنطق المادي الذي صار يُستخدم في المجتمعات الإسلامية أيضاً. لكن ما تداعيات هذا التناقض المعبَّر عنه بالوحدة في المبنى والتعدّد في صناعة النُظم؟

من الناحية النظرية، لا صلة للوحدة الموصوفة بتعدّد المجموعة.

وفي الحقيقة، يجب أن يُعرَّف نظام التعدّد والوحدة وفقاً لمبنى واحد؛ إلاّ أن هذا المبنى المزدوج يحول دون تمركز أذهان العلماء، وبالتالي تقديم تحليل صحيح وجامع عن المجموعة المذكورة. ومن الطبيعي أن الإفتقار إلى تحليل صحيح سيخلّف أثراً مباشراً على طبيعة التعاطي الموضوعي مع هذه الظاهرة.

أما من الناحية العملية، فإنّ الإزدواجية في المبنى تمنع تكامل نظام النظريات المادية، ما يضطرّ المنظرين إلى إعلان فشل نظرياتهم السابقة. وبما أن منطق المعرفة المادية تعدّدي في المبنى، فإنه يعاني من التناقض في ترشيد وتكامل الظروف الموضوعية، وبالتالي لا يستطيع ادّعاء أكثر من التحوّل في النظريات؛ لكن هذه التحوّلات لا تقع في مسار التكامل أبداً فلا يكتمل هذا النظام الفكري. ولا شك في أن الصفة الملازمة للحضارات المادية في المجال الموضوعي تكمن في أن المنظّرين والنخب فيها يعجزون عن ادّعاء أكثر من إحداث تغييرات نظرية؛ لكنها غير قادرة على بلوغ الحلقة الثالثة من المجموعة التي هي عبارة عن التكامل النظري. والنتيجة، وجود تغييرات مستمرة فاقدة لجهة تكاملية محدّدة بما يتلاءم والهدف النهائي للخلقة يعكس هشاشة نظام النسبية المادية الذي جرى الحديث عنه سابقاً.

سبب إخفاق النظريات المادية عجزها عن تحليل التكامل

إنّ سبب هذا الإخفاق النظري يعود إلى الرؤية التعدّدية الغالبة في منطق المعرفة المادية، حيث تفضي في نهاية المطاف إلى نقض النظريات وعدم اصطفافها حول جهة واحدة. ورغم أن المنظّرين في النظام المادي لا يتحدّثون عن الجهة على غرار ما مرّ في نظرية الحد الأكثر من الدين

أو ما شاكل، ويؤكّدون على أساس فاعلية واستفادة الإنسان فقط، ويحترمون مفاهيم من قبيل كرامة الإنسان والتعبد والقرب و . . . ؛ إلاّ أن ما يصفونه بـ «الجهة» لا يستطيع القيام بمعجزة ترتيب نظامهم المتناقض داخلياً حول جهة واحدة ومقتدرة؛ فالتشتّت والتناقض ومخالفة القوانين و . . . أضحت من اللّوازم التي لا تنفصل عن النظام الفكري المادي، والمنطق المعرفي الذي يشكل جزءاً من تلك المنظومة غير مستثنى من هذه القاعدة قطعاً.

قدرة المنطق المختار على تقديم تحليل صحيح عن التكامل

من البديهيّ أنّ النظام الفكري الإلهي ـ خلافاً للنظام المادي المتقدّم ـ لا يعاني من واقع داخليٍّ متناقض، وتتبلور فيه المسيرة التكاملية بصورة إجمالية، بحيث لا تكون المرحلة الثانية ناقضةً للمرحلة الأُولى، بل تمثّل صورةً متكاملةً لها. وتعتبر عبادة الله تعالى أصلاً في هذا النظام، كما تُفسَّر الفاعلية بتطوير القرب، ومن الضروري جَرَيان الجهة في كل الفقرات والعناصر العليا والوسطى والسفلى في مثل هذا النظام، وآليّته واضحة إجمالاً. وفي الحقيقة، تتعرّض المرحلة اللاّحقة لكل صفحة من الصفحات الغامضة في المرحلة السابقة، فتستنطق وتنشّط الطبقات الدنيا الصامتة؛ لأنّ التفصيل دليل على مزيد من الفاعلية. ولا يمكن العثور هنا على إبطال النظريات في مسار حركتها القهرية، وعلى الرغم من أن هذا الإبطال يفضي إلى نوع من الفاعلية الجديدة في نظام تحوّل النظريات؛ إلاّ أنّه ليس بالضرورة أن تكون الفاعلية الثانية صورةً متكاملةً للفاعلية الأُولى. أما في نظام تكامل النظريات، وبما أنّه يدور حول كشف الإجمال، فلا معنى للفاعلية إلاّ إذا كانت الفاعلية الثانية مؤيدةً وساندةً للفاعلية الأُولى

وسارا معاً في مسار واحد؛ لذا يفسَّر تكامل النظريات في النظام الفكري الإلهي بالتكامل في الجهة، فحفظ جهة العبادة وتطويرها باستمرار أصل في هذا المجال. وبهذا، تزداد هذه الشجرة الطيبة عظمةً، وتمتد جذورها إلى الأعماق من ناحية النوعيّة، وتزدهر فيها الأغصان والثمار حتى تملأ الأرض من ناحية الكميّة. وانطلاقاً من ذلك، لا تتوفّر هذه الخصوصية الهامة في الرؤية الوحدوية التي يعجز مبناها عن إدراك وتحليل النظام، ولا في رؤية كالمنطق المادي الذي يتّصف بالتعدديّة في المبنى والوحدوية في صناعة النُظُم، فيتمكّن من تحليل تطوّر النظام والمبنى المنتج للأنظمة؛ لكنه يفتقر إلى تفسير واضح في باب تكامل الأنظمة والجهة السائدة فيها. أما إذا أضحى العقل الشكّاك محوراً لنقد المباني وتحليل الموضوعات في المنطق المادي، كما يذهب إلى ذلك جملة من الفلاسفة الغربيين، فتتضاعف المشكلة حينئذٍ؛ لأنّ هذا التشكيك سيصبح أساساً وقاعدةً ويظهر المبنى المادي بصورة أصالة التردد.

إستناد المنطق الإسلامي الموجود إلى النظريّة الفلسفيّة لأصالة الوجود

يستند منطق المعرفة الإسلامية إلى أصالة الوجود لملاّ صدرا، فيعرّف الحركة بصورة جوهرية وفي ذات الجوهر. وهذا المبنى أكثر تطوّراً قياساً إلى فلسفة أصالة الماهيّة في مجال تحليل التغيير؛ إلاّ أنّه مازال عاجزاً عن الجمع بين الوحدة والكثرة في مبنى واحد وفي آن واحد. لقد كان الملاّ صدرا عازماً على إرجاع هذا المبنى الواحد إلى الجوهر؛ إلاّ أن المتبقي أضاف إلى الحيرة حيرةً، وبقي الغموض يكتنف تحليل الحركة كما في السابق. ثمّ إنّ هذه النظرية تمكنت من نقل قاعدة

الحركة من الكثرة الإشراقية إلى الوحدة الصدرائية فقط، فقدّمت تفسيرها في صورة تشكيكية وفي قالب من الوحدة بدلاً من التعدّدية والكثرة. وهكذا عرّفت رؤية الملاّ صدرا الأشياء كافّة ـ ابتداءً بالوجود وانتهاءً بسائر الحقائق الأُخرى، كبيرها وصغيرها كالنور والبياض و . . . ـ بصورة تشكيكية ذات مراتب، ثمّ اعتُبر بعضها ضعيفاً والبعض الآخر قوياً اعتماداً على ضعف وقوة تلك المراتب. لكن هل استطاع هذا الواحد المشكّك أن يشكّل الصورة الواضحة للحركة والتغيير؟ ألم يؤدِّ هذا التفسير في نهاية المطاف إلى ذبح الكثرة على عتبة وحدة الوجود وتصفير ماهيّة الأشياء، ولو في سياق مفهوم التشكيك؟ ألم يفضِ اعتبار الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة إلى نفي التغاير الذي يعدّ أساساً للتفسير الصحيح للحركة؟ ألا تصبح خصال الأشياء في هذه الرؤية أمراً اعتبارياً وانتزاعياً، فيرحل الاختلاف والتغاير من مناخ التغيير والحركة؟ هذه هي ملامح مبنى المعرفة الموجود المعبّر عنه بـ «الفلسفة الإلهيّة».

وفي ما يتصل بالمنطق الماديّ، فرغم أن فاعليته في تطوير الإلحاد أمر يقيني؛ إلاّ أنّ الذهاب إلى أصالة المادة أدّى إلى عدم القدرة على الاستفادة من هذا المنطق كمبنى معتمد وفاعل لتطوير القرب. فالمادة هي المبنى الملموس لهذه الرؤية، ومن المفترض أن يتمّ بهذا المبنى تحليل الحركات كافّة ـ حتى التغييرات الميتافيزيقية ـ في هذا العالم والعوالم غير المادية الأُخرى. ومن الطبيعي أن الحدوث والزوال جزء لا يتجزأ من المادة، وما يقبل الزوال لا يسعه أن يكون مبنىً مستحكماً لنظام دائميٍّ؛ فأنّى لما يعدّ منشأً للتنوّع والكثرة والتعدّد أن يغدو مبنى للوحدة أيضاً، خصوصاً وأنّه يفترض بهذا المبنى الناقص والمعرّض للزوال أن يلبي متطلبات تكامل النظريات، فضلاً عن تحوّلها؟

إيجابيّات المنطق المختار مقارنةً بالمنطق المادي

بالنظر إلى الإشكالات الأساسية الواردة على منطقَي المعرفة الإسلامية والمادية، انبرت النظرية المختارة إلى طرح تفسير صحيح للجهة السائدة على التكامل، معتبرةً أن السير من الإجمال إلى التفصيل هو المقاربة الناجحة في هذا المضمار؛ إذ في هذه الحالة فقط يتسنّى تفسير تنوّع الظواهر، وإيجاد معنى مناسب للوتيرة المتصاعدة لحركة مجموعة ما، مع الاحتفاظ بالجهة السائدة والغالبة بما يتناسب وهدف الخلقة باتجاه توسيع وتطوير التعبّد.

بناءً على ذلك، ستصبح خصال الأشياء أمراً حقيقياً خلافاً لنظرية أصالة الوجود، حيث تعرض وجوهاً جديدةً في إطار الحركة باستمرار؛ أما جهتها التكامليّة فتحول دون خروج هذه التغييرات الشائكة والمتنوّعة والواسعة عن الإطار الأصلي للحركة التي صاغها الباري، فهذه الجهة التكاملية ـ في الحقيقة ـ هي الحافظة لمسيرة الحركة، والمانعة لبروز التشتت في عالم التغييرات، مع العلم أن هذه هي نقطة الاختلاف بين المبنى الراجح والمنطق المادي الذي لا يستطيع التفوّه بالجهة التكاملية قطّ؛ ذلك أن قابلية المادة لا تستوعب مثل هذه الحقيقة؛ لذا فالجهة التي تسود على المادة أحياناً ـ وهي من جنس المادة ـ لا تستطيع أن لا تكون في معرض الزوال أو التغيير على الأقل. وعندما تكون الجهة التكاملية غير ثابتة، هل يمكن تصوّر سلامة مسيرة الحركة وبقاء مجرى التغييرات الدائمة والمعقّدة في العالم؟ لا شك في أن أتباع أصالة المادة يستطيعون أيضاً التحدّث عن مسار التحوّل الصناعي أو الزراعي أو أي ظاهرة مادية أُخرى، وتدعيم كلامهم بالرسوم البيانية والإحصائيات والأرقام؛ إلاّ أن

الحركة التكاملية للعالم مشرفة على التغييرات المادية؛ لأنّ حقيقة الخلقة لا تنحصر بالمادة والعالم، فعالم الناسوت صورة دنيا ونازلة لعوالم الخلقة؛ لذا فإنّ التغييرات الحاصلة فيه تقع في أسفل مرتبة من الحركة التكاملية للخلقة. فصحيح أن الناس مطوقون بالمادة والزمان والمكان ماداموا موجودين على ظهر البسيطة، لكن أوَ ليست الجهة والمسيرة الكليّة لكل عوالم الخلقة ـ ومنها العالم المادي ـ واحدةً؟ إن لم يكن الأمر على هذا المنوال، وساد مبنيان مختلفان، ستُبطل حركات العالم بعضها بعضاً، ويجتاح التشتت والزوال أساس الخلقة. لكن وجود نظام عجيب ـ على الأقل في العالم المادي الذي نألفه أكثر من غيره ـ يؤكد سيادة مبنى واحد وجهة واحدة على الكون بأسره، وجزء منه قد ملأ هذا العالم والمجرّات الأُخرى كافة.

فاعليّة المنطق الماديّ أوسع من المنطق الموجود وأضيق من المنطق المختار

لا يدّعي المنطق المادي لنفسه هذا الحجم من الإدراك؛ إذ لا يسعه زعم كهذا؛ وعليه فالمبنى الذي يعتمد على المادة كأصل، ويعتبر نقض النظريات السابقة التي يتمتع بعضها بالقدم وتلقى احتراماً في الأكاديميات والمراكز العلمية المعتمدة، أمراً طبيعياً ومستمراً في ظلّ تطور العلوم المادية، أنّى له أن يُعدّ مبنى موثوقاً لتفسير الحركات كافة، حتى التغييرات المادية؟ حينما لا يُعدّ التغيير المادي مواكباً لتطوير القرب والهدف الحاكم على الخلقة، لا يتسنّى تفسيره في ظرف الدنيا التي تشكّل جزءاً صغيراً من تلك المادة؛ من هنا يكون المنطق المادي أوسع فاعليةً من المنطق الإسلامي القائم وأضيق من المنطق المختار (أصالة

الإختيار). ومن الطبيعي أن لا يكون قادراً على معرفة وتقييم كلّ التغييرات، خاصةً مع وجود المعادلات الميتافيزيقية؛ وعلى الرغم من الفاعلية المحدودة للمنطق المادي، نجده دائماً محكوماً للمنطق الفوقي بالنسبة إليه والذي يرى أن عبادة الله هدف غائي لجميع التغييرات في العالم ومحور لانسجام الحركات.

قال رن غنون في كتاب «سيطرة الكمية»[1]:

«العلم الجديد علم متزلزل يقع في أدنى مراتب الكون؛ فهو لا يدرك شيئاً سوى نفسه، بل إنه غافل عن كل غاية تفوق أهدافه، وعن كل أصل يمنحه المشروعية وإن كان تافهاً بين مراتب المعرفة المختلفة؛ بينما حاول أن يُظهر نفسه مستقلاً داخل نطاقه النسبي ودائرته الخاصة، وبهذا قطع كل ألوان الصلة بينه وبين حقيقة العلم الأسمى».

وقال برجينسكي صانع الإستراتيجيات المعروف في إيران:

«الثقافة الغربية تروّج لنوع من اللّذة المادية التي تجلب مزيداً من الضرر في تحليلها النهائي للبعد المعنوي للإنسان. من هنا، لا تُعتبر العلمانية الغربية في واقعها الراهن خير معيار لحقوق الإنسان، وإنما هي موجة ثقافية تشكل اللذة والترف والاستهلاك مفاهيم سياسية لحياة سعيدة فيها؛ في حين أن طبيعة الإنسان أبعد من ذلك، إذ لا معنى للدفاع من موجود سياسيٍّ في حالة وجود فراغ معنويٍّ»[2]. كما يمكن الرجوع إلى نظريات ورؤى البروفسور مانجنو دومينو، أحد المفكرين الداعين إلى

---

(1) ترجم الكتاب إلى اللغة الفارسية على يد الدكتور علي محمد كاردان.

(2) سيد جعفر المرعشي، «التمدن التكاملي»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1999، ص 174.

ضرورة إعادة النظر وإجراء تغيير على النظام الفكري، فجاء في جانب من مقال له تحت عنوان «أزمة في العلوم الإنسانية»:

«نحن على علم بالمذهب الوضعي والفكر الذي يفصل بين عالم الحقائق والقِيَم، ويمكن القول: إنّ هذا الفصل والتمييز قد بلغ نهايته، بل حتى مع وجود هذا الفصل في المستقبل سوف يتخذ منحى آخر ويظهر بشكل أكثر تعقيداً من السابق. وقد كان يُنظر إلى المسألة ببساطة: الأخلاق في جهة والعلم في جهة أُخرى؛ أما اليوم فلا يتيسر الفصل بين هذين الإثنين بسهولة»[1].

تفاوت رؤى المناطق الثلاث بشأن الجبر والاختيار والإبستمولوجيا

النقطة اللافتة الأُخرى في خصوص المنطق المادي هي أنّه يسعى لطرح تعريف خاصٍّ للإنسان والمجتمع والحضارة والتقنية والعالم من دون التطرّق إلى جذور الإنثروبولوجيا والسوسيولوجيا المادية، وهو بذلك يبادر إلى التحرّك السريع على صعيد الإبستمولوجيا، ما يثير تأمل كل باحث متمعّن ودقيق النظر. ويعدّ هذا الضرب من التعاطي مع ظواهر هامة كالإنسان والمجتمع من دون الإبقاء على أثر محسوس في البعد الفلسفي نوعاً من التعامل المدروس والإنفعالي في الوقت ذاته. وهذا الكلام لا يعني أنّه ليس للمنطق المادي باع في المباني الفلسفية، ولا تسود نظام المعارف الخاصة به رؤية فلسفية خاصة، كلا؛ بل المراد أن هذا المنطق لا يرى نفسه ملزماً في البُعد المعرفي بطرح الأُصول الفلسفية الحاكمة على رؤيته المادية للإنسان والمجتمع بصورة شفافة.

---

(1) المصدر السابق.

ولا شك في أن هذه الرؤية مصحوبة بلون من الشمولية، فيمكن التوصل إلى نظام موحد بشأن هذه الظواهر في نهاية المطاف، ما جعل هذه الخصوصية تمثل نقطة قوة لنظام المعارف المادية. لكن في الوقت ذاته، يتبادر انطباع سلبي إلى الأذهان في هذا الباب، وذلك بسبب اختصار الطريق ومحاولة التعتيم المتعمّد على الأُصول الفلسفية الجلية والخفية السائدة في هذا النظام، إذ يُتساءل: على أية بنية فلسفية يبتني ما يُطرح كنظام للحاجات الفردية والاجتماعية ويعدّ الحاجة المادية محرّكاً لتطوّر الإنسان والمجتمع؟ أوَ يسود الجبر أم الإختيار على مثل هذه الحركة المادية المثيرة التي تعتبر الحاجة منشأً للحركة الفردية والجماعية وبها تحقق مجتمع وحضارة من هذا القبيل؟ إنّ هذا اللون من التعاطي الفكري مع مقولة هامة كهذه يمثل نوعاً من الاحتيال الفلسفي والعلني، ما يجعله نقطة قوة للمنطق المادي؛ لكن لمَ لا يُكشف النقاب عن أن تكامل الحاجة من وجهة نظر هذا المنطق، هل هو جبري أم اختياري؟ وهل يمكن على أساس رؤية كهذه إلى الإنسان والمجتمع فتح باب الحديث عن تكامل الحاجة، أم يجب الدفاع عن تحوّل الحاجات ومن ثمّ تفسير ذلك تحت أحد عنواني الجبر والاختيار؟

إشتراك المنطقين الماديّ والإلهيّ في النظرة الناقصة إلى أمر التكامل

تجافي منظومة المعرفة المادية عنصر الإختيار، وتفترض نوعاً من الجبر المادي والعلمي على نظام القيمة والإدراك والعلم لديها؛ لذا ينحسّر الاختيار أو يظهر بلون باهت في نظام الحاجات والتحوّل والتكامل لتلك المنظومة. ولا شك في أن هناك ما يشبه هذه الرؤية

الجبرية نوعاً ما في منظومة المعرفة الإسلامية القائمة، فلا يمكن هنا أيضاً الدفاع عن عنصر التكامل بكل ما للكلمة من معنى، ولا تخليص نظام الحاجة من الجبر العلّي والمعلولي والرؤية العليّة. وفي هذا الإطار، تستولي انعكاسات من المادة على روح وفكر وسلوك الإنسان أيضاً، فلا يبقى مجال لحقائق من قبيل الحول والقوة الإلهيّة والجاذبية الملكوتية و. . . ، كما تكون إرادة الإنسان هنا ضعيفة واعتبارية إلى درجة عدم إمكان إعطائها دوراً حقيقياً في بلورة تغييرات وتكامل نظام الحاجات الفردية والاجتماعية.

وما ذُكر في النظرية المختارة يختلف عما ورد في هاتين الرؤيتين، حيث إن تكامل الحاجة في هذه النظرية متأثّر بالإرادة والإختيار الإنساني، ومؤثّر في تكامل المعرفة البشرية؛ لذا يتحقّق توسيع المعرفة الدينية فيها في سياق تكامل الحاجات البشرية، وينقدح في كل يوم أمام الباحثين المسلمين فهم جديد للكتاب والسنّة بما يتلاءم وتطور وتعقد الحاجات. من هنا، لا يمكن حينئذٍ التحدث عن الجبر العلمي أو العلّي والمعلولي؛ ذلك أن وجود الاختيار الإنساني لا يبقي فرصةً لوجود الجبر المذكور. ويذهب هذا المنطق إلى أن الفاعلية التصرفيّة للإنسان متأثّرة بالفاعلية المحورية للأولياء الإلهيّين ومؤثّرة بالفاعلية التبعية للأشياء والظواهر المسخّرة للإنسان؛ لذا يتخذ طريقاً وسطاً بين الجبر والإختيار بحيث ينسجم انسجاماً تاماً مع نظام فاعلية وسيادة الإرادة الإنسانية. وتفضي هذه الرؤية إلى نوع خاصٍّ من الحضارة الإنسانية، تبتني العلاقات الموجودة فيها على أساس الكرامة والعزّة الإنسانية، ويتكوّن ـ بل وينمو ـ فيها نظام الحاجة والإشباع بالتوافق مع تكامل البشر ونظام المعارف لديه.

إختلاف النظريّات الثلاث في خصوص مفهوم ومنزلة الحجيّة

السؤال المهم هنا هو: إن كان تكامل الحاجة مؤثّراً في تكامل نظام المعرفة، فما الضرورة المتوخّاة من الحجيّة ومنطق استنباط الحكم وغيره إذ ذاك؟ بل هل يبقى مفهوم حقيقي للحجيّة في هذه المنظومة الفكرية حينئذٍ؟ أوَ يمكن مع ذلك الزعم بوجود ضرورة لاستخراج القواعد الفقهية والأُصولية من صلب الكتاب والسنّة، وإيصالها إلى مرحلة الحجية بهدف تنظيم وتقعيد الأحكام الإلهية؟ ولِمَ ينبغي في هذه الحالة الدفاع عن ضرورة التلاؤم بين الحكم الذي يصدره الفقيه وبين كلام الشارع المقدّس، في حين أن ما يؤثّر في المعارف البشرية ـ ومنها المعارف الدينية ـ هو نظام الحاجات وتكامل مثل هذا النظام؟

لا ريب في أنّه لا معنى للتحدث عن الحجيّة على أساس المنطق والفلسفة المادية؛ ذلك أنّ النِّسب والنظام فيها يحدث وفقاً للجبر العلمي والمادي، فلا معنى عندئذٍ للبحث عن إتمام الحجيّة بكلام الشارع المقدس. أضف إلى ذلك، لا تبقى ضرورة مع ذلك لإرسال الرسل وطرح مفاهيم من هذا القبيل؛ لكن يبقى في هذا المجال سؤال هام بوسع الإجابة عنه أن تمثّل إجابةً للأسئلة الآنفة، وهو: في ضوء نظام الحاجات وتأثيره على تكامل النظام البشري، أيّ الحاجات تقبل التنفيذ بصفتها محوراً لسائر الاحتياجات الأُخرى، ليتمكن هذا المبنى من توجيه التأثير المتبادل بين نظامي الحاجات والمعارف البشرية؟

لا بدّ من القول أنه بوضع اليد على هذه الحاجة المحورية وببركة وجودها، يمكن في المراحل التالية الذبّ عن التأثير المذكور أيضاً؛ لكن في مثل هذه الحركة الجبرية، هل يتاح البحث عن الحاجة الأصليّة والفرعيّة والتبعيّة أم أن الجبر لا يدع مجالا لترتيب كهذا؟

ينبغي الإجابة عن كل تلك الأسئلة بالقول: الحق أنّه لا مجال للترتيب المذكور عقب حذف منزلة الإختيار في نظام الكمال والإستكمال والجذب والإنجذاب، ولا معنى للبحث عن الكمال والإستكمال في ظلّ عدم تحديد محور الاحتياجات؛ لأنّ هذا الطريق الإجباري سوف يُقطع في نهاية المطاف، والاختيار يقع على هامش الحركة التكاملية دائماً. وفي مثل هذه الحالة، كيف يمكن الدفاع عن تصنيف عناصر المجموعة ـ سواء كانت نظام الحاجات أم نظاماً آخر ـ إلى أصليّة وفرعيّة وتبعيّة؟ ثمّ كيف يمكن تعريف الهدف والغاية في هذه الحركة الإجبارية حينما لا يحقّ للإنسان الانتخاب؟ فإن كان الهدف واحداً، والطريق مقتصراً على مسار واحد، فمن الخطأ حينئذٍ الحديث عن الكمال والإستكمال والهدف والغاية و. . . وكل ما يقع هو الصحيح وفقاً لهذه الرؤية؛ لأنّه ينبغي أن يكون كذلك، ولا يتسنّى لشيء أن يُصنَّف إلى أصليّ وفرعيّ وتبعيّ؛ ذلك أن الاختيار لا يلعب دوراً في هذه المجموعة ليبادر إلى الترتيب المذكور. وعلى هذا الأساس، لا يتسنّى التحدّث عن تصنيف الحاجات البشريّة إلى أصلية وفرعية وتبعية من جهة، والتوصل إلى كمال واستكمال هذا النظام والأنظمة الأُخرى كالمعارف البشرية، وبالتالي الدفاع عن ضرورة حجيّة كلام الخالق في سبيل استكمال نظام المعارف البشرية بربط هذه الأنظمة بالغاية الكليّة وإرادة الباري تعالى من جهة ثانية، إلا بوجود عنصر الإختيار والإرادة في نظام تلك الحاجات البشرية. وهكذا، فإنّ كل ذلك من آثار عنصر الاختيار الذي إما لم يستفد المنطقان المادي والإلهي الموجودان منه في نظامهما المعرفي وإما استفادا بالشيء القليل.

تداعيات عدم أخذ الإختيار بنظر الإعتبار

حينما تُطرح الحاجة إلى التعبّد الإلهي كمحور لنظام الحاجات الفردية والاجتماعية، وتؤسّس وتُصنَّف جميع النظريات الفلسفية والفرضيات العلمية والبرامج الموضوعية حول هذه الحاجة المهمة جداً، يمكن إذ ذاك التفاؤل بتحقّق الحضارة الإسلامية المنشودة؛ وإلاّ فطالما لم يشأ أو لم يستطع منطقا المعرفة المادية والإلهية الموجودان اعتبار الحاجة المذكورة كمحور أساسيٍّ، لن يعجزا عن لعب دور بنّاء في صياغة وتأسيس حضارة إسلامية فقط، بل سيمارسان ـ شاءا أم أبيا ـ دورهما في المجال الموضوعي كأقليّة فكرية في تلك الحضارة. كيف لا وهما ـ وإن اختلفا في الطريقة وتقاربا في النتيجة ـ يعتبران الأداة إطاراً لتطوير المنظومة المعرفية، وأنكرا ـ أو على الأقل لم يثبتا ـ سيادة الله والإنسان المتعبّد في نظام الحاجة والإشباع بقولهم بالجبر المادي أو «العلّي والمعلولي». وفي هذا الإطار، يجد البحث عن الحجية معناه الحقيقي في ظلّ أجواء الإختيار والإرادة، ومن الطبيعي عندما تغيب الحجية الإلهية أن تفقد الحضارة الإسلامية المعنى المتوخّى منها، وتسلّم عدد من المفاهيم السامية كالتكامل والكرامة والعزة وما شاكل مواقعها إلى مفاهيم أُخرى من قبيل التلذّذ والطموح وما شابه؛ هذه هي الحقيقة التي ملأت كلّ الزوايا المعتمة في الحضارة المادية، وتسببت في صيرورة العلوم الأساسية والتجريبية المادية في خدمة تنمية الهوى.

بناءً على هذا، من الضروري إصلاح المنطق الإلهي القائم، وإلغاء المنطق المادي الموجود، وبالتالي يمكن الاستفادة من المنطق الأول

كمنطق تبعيٍّ لا أكثر في إحياء الحضارة الإسلامية، والسعي لصياغة نوع آخر من المناطق الشاملة ذات التوليفة الإلهية عبر الاستلهام من آليّة منطق العلوم في هذا الإطار، وتغيير القبليات والمباني الحاكمة عليها. ولا غرو أن هذا اللون من الاستفادة من كلا المنطقين يأتي على سبيل العقل والإنصاف؛ ذلك أنّه من جهة يُحال دون التداعيات السلبية للتمسّك بهذه البرامج، ومن جهة أُخرى تتم الإشادة بالجهود الجبارة التي بذلتها فئة من العلماء للارتقاء بالفكر البشرية طيلة قرون من الزمن.

خصائص المنطق التكاملي الجامع

هذه الرؤية تكاملية أكثر من كونها تجدّديةً؛ ذلك أنها لاحظت الجهة ثمّ لخّصتها في أسمى الجهات وهي القرب الإلهي، كما أنها لا ترى الإنسان ـ كما هو حال المنطق المادي ـ طالباً للّذة ونازعاً للكثرة. والمجتمع في هذه الرؤية ممهّد للقرب الإلهي والعبودية قبل أن يكون مجرىً لإشباع الحاجة المادية. ثمّ إن هذه النظرة تخرج الاستغلال المادي بالفرح والفاعلية في الجهة وتقدّم نوعاً آخر من الحياة والحضارة بمواصفات متفاوتة تماماً؛ لذا لا يمكن للّذة أن تكون أصلاً وأساساً، حيث إن تكامل الإنسان في الجهة سوف يوجب تطوير اللّذة المبتنية على القرب ويغير نظرة الإنسان إلى الحياة والطبيعة والاستغلال. وحينئذٍ يُستعاض عن محدودية وتزلزل ذات المادة بعدم التناهي والثبات الذاتي في الجهة؛ إذ لا يُتصوّر حدّ ونطاق خاص للّذة والقرب فكلّ درجة منه هي درجة أسمى، كما أن الثبات جزء لا يتجزأ من ذات الباري جلّ وعلا؛ لذا فمن يتحرّك في هذا الإطار ويبلغ مقام خلافته تبارك وتعالى، يستمدّ صبغته من ذات كهذه، فما أروع ما ذكره تعالى قائلاً: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَـٰبِدُونَ﴾[1]. ومن هنا، فالعبادة تمهّد للاصطباغ بصبغة الله والتحلّي بصفاته كالثبات والسكون والخلود والاطمئنان، فلا شك في أن هذا هو حال السائرين إليه والمتمسّكين به.

ضرورة الثبات في العقيدة والفاعليّة في الفكر

هذه الرؤية ترغب بالعبادة مع اللّذة، واللّذة مع العزّة، والعزّة مع الكمال، وجميعها مع القرب الإلهي. ومن ناحية أُخرى، تفضي الفاعلية في الفكر إلى الكمال في العمل، فتصنع حضارةً جديدةً. كما أن السكون في الرؤية مدان؛ وبخاصة إذا تمّ تصوّر ذات الكمال على هذه الشاكلة، وذلك خلافاً للمنطق المادي الذي يشاهد السكون في مبناه وبنائه أيضاً.
وفي هذا السياق، يعتبر السير نحو الكمال دون انقطاع أمراً ضرورياً للتكامل الاجتماعي الإلهي، وهو ما يتطلب أداةً خاصةً تستطيع النظرية المختارة تصميم مثل هذه الأداة بفعل طبيعة رؤيتها إلى فاعلية العالم والبشر وكل ما في الكون. ولا شك في أن الإنتفاع ليس بأصل؛ لكن عبادة الله تعالى من دون تحديد آليّة معينة لبلوغ فاعلية أكبر أمر عديم الجدوى؛ لذا فإنّ هذا النوع من العبادة يكون دائماً مصحوباً بطراز خاصٍّ من الإستغلال الأمثل والإنتفاع الأفضل.

تطوير العبادة الإلهيّة مبنى للحركة

يُعتبر تطوير العبادة في هذه الرؤية مبنى للحركة؛ بمعنى أن جميع الفاعليّات تتبلور حول جهة القرب. وعلى الرغم من أن ثمرة تعبّد كهذا مصحوبة باللّذة دائماً؛ إلاّ أن هذه اللّذة لا تُعدّ مبنى للحركة؛ لذا ليس

---

(1) سورة البقرة: الآية 138.

بوسع الموحّد عبادة غير الله قطّ. ولا شك في أنّه لا يمكن عبادة الاستغلال الأمثل والفاعلية والنتاج، وإن عُدّ أمراً مستحسناً. وانطلاقاً من ذلك، لا شيء ثابت في الكون سوى الذات والصفات الإلهيّة، وما لا يستبطن الثبات لا يمتلك قابلية أن يصبح مبنى، ولهذا السبب يُلام ويوبّخ الماديّون بالنظر من هذه النافذة؛ لأنّ ما جعلوه هدفاً لإيصالهم إلى الثبات يقع في مرتبة الوجود ولا يتمتع بالثبات؛ لذا وإن كان المبنى المادي مما يقبل التطوّر، إلا أنّه ليس من طلاّب الكمال، فما بالك بصيرورته هدفاً؟

التضادّ بين الرؤيتين التكامليّة والماديّة

ليس بوسع صروف التحوّل والتطوّر أن تكون ملاكاً مناسباً للتقييم في نظرية أو مبنى فكري، فالمنتج للتكامل يوجّه الطالب إلى الكمال نحو جهة القرب منه، ويزيد من درجة كماله السابقة، ويحقّق لوناً من الاستغلال الأمثل والاستثمار المتزامن في بعدي المعاش والمعاد، وبالتالي فهو يتمتّع بالثبات الذاتي ولا يحتاج في وجوده إلى الغير ولا يستند إليه؛ غاية الأمر يمتلك مقومات وأهليّة العبادة فيتم قبوله كموضوع للكمال.

في هذه النظرية، لا تؤتي الدنيا ـ على اتّساعها واختلاف خصائصها ـ الإنسانَ التابع لها ثمرةً سوى طريقية الكمال؛ فالخالق وحده يمتلك الموضوعية، ويعلم طريق الهداية للمخلوق أيضاً؛ خلافاً للماديين الذين يعتبرون المادة والأُمور الدنيوية محوراً للكمال ومبدأً لكل الخيرات والشرور، ويؤمنون بموضوعيتها الذاتية لا الطريقية. وهذا تناقض مبدئي كبير بين الرؤيتين، حيث يُتصوّر أن مبدأ المادة هو ذات المادة، وهدفها هو تلك الذات أيضاً، وبطلان ذلك لا يخفى على ذي لبٍّ؛ فعندما يكون

الهدف مقتصراً على الانتفاع والحصول على اللذة، لا يمكن الوثوق بأنّ رسم الرسام الماهر أيضاً على رمال الصحراء سيدوم أكثر من لحظات قصيرة. ومن هنا، فإنّ ما يعوّل عليه الماديّون على مرّ التاريخ ما هو إلا عصا خشبية نخرتها الأرضة التي اتخذت منها وكراً لها.

التعريف الإلهيّ لفلسفة تكامل التاريخ

يمكن تعريف فلسفة تكامل التاريخ في بضع جمل كالتالي:

«ثمّة وحدة حقيقية لكل المجتمعات البشرية في التاريخ؛ لذا فهناك مجتمع تاريخي يحتاج إلى محور بصفته كليّاً، وجهة ذلك المجتمع التاريخي تتلاءم مع اتجاه المحور المذكور، ولا إشكال في أن الجهة الكليّة للمجتمعات التاريخية هي القرب، ثمّ إن كل الاتجاهات المتعددة للمجتمع تنحلّ في اتجاه المجتمع التاريخي الكبير. وهذا المجتمع يخضع للإدارة والتوجيه الكلّي، وهو لا يعني الجبر، وإنما يعني انحلال الاختيارات في اختيار شامل، والجهة الكلّية للتاريخ عبارة عن اشتداد القرب والعبودية. أضف إلى ذلك، الولاية برمتها للنبي الكريم (ص) والأئمة المعصومين (ع)، والتصنيف التاريخي لا يحصل على أساس المعيشة ولا التصنيف الإقتصادي، بل يتحقّق طبقاً لمبنى إيجاد التولّي بين الإنسان والولاية، كما أن تولي الإنسان يحصل بطريقتين:

1 ـ التولّي الملكوتي.

2 ـ التولّي المادي والشيطاني.

فقد كانت هاتان الطريقتان معياراً أساسياً للتصنيف الاجتماعي على مدى تعاقب العصور والأزمنة، وكانت الجهة الكلّية للمجتمعات هي

القرب؛ أي إن المجتمعات المادية التي لا يكون تولّيها إلهيّاً تنحلّ في المجتمع الملكوتي، ويكون المسار النهائي للمجتمع التاريخي متجهاً إلى القرب من الله تعالى»[1].

وهاتان النظرتان المتفاوتتان إلى الدنيا والغاية الحاكمة عليها تكشفان عن رؤيتين منفصلتين بشأن فلسفة التاريخ وحلقات الكمال الإنساني؛ فالرؤية التي تعدّ الأداة منشأً للفاعلية، وتعتبر هذا الضرب من الانتفاع سبباً للتغيير في العلاقات الإنسانية والاجتماعية للبشر طيلة التاريخ، وتربط التواري الأولي بعصر الإستعباد والإقطاع والبرجوازيّة والإشتراكيّة لتصل إلى نهاية التاريخ عبر الشيوعيّة، لا تستطيع إدراك تلك الرؤية التي تؤمن بأن الذات الإلهيّة محور للكمال والتطوّر في العالم، وتعتبر التغييرات المتواصلة في عالم الدنيا مساراً هادفاً نحو توسيع نطاق الإيمان في نهاية التاريخ، وسيادة أهل التاريخ وأهل التوحيد في الأرض. وثمّة فارق آخر بين الرؤيتين هو أن المعنويّات تابعة للتطور المادي من وجهة نظر الرؤية الأُولى؛ بينما يعتبر القرب إلى الله تعالى متغيّراً أساسياً في ارتقاء الفاعلية المادية من منظار الرؤية الثانية. ولا شك في أن الاختلاف كبير بين الرؤيتين؛ إذ ينظران بصورة مختلفة تماماً إلى حلقات التكامل البشري طيلة التاريخ، فأين منزلة أداة الإنتاج من الذات الإلهيّة وأولياء الله؟

نظرة إيجابيّة للدين والدولة في نهاية التاريخ

من الطبيعي أن الرؤيتين الآنفتين تشملان كل مستويات الأنظمة والعلاقات الاجتماعية للبشر، وتحقّقان نمطين ونسقين مختلفين عن

(1) سيد جعفر المرعشي، مصدر سابق.

الحياة الفردية والاجتماعية. ولا عجب أن يذهب بعض علماء الاجتماع والفلاسفة الغربيين في نظرياتهم بشأن نهاية التاريخ إلى نفي المالكية، واضطلاع الدولة والدين بدور رئيسيٍّ في مجال العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، أو يتحدثوا عن ضرورة الخصخصة على نطاق واسع، أو إضعاف الايديولوجيات الدينية بشكل ممنهج؛ لأنّ مفاهيمهم الأساسية تقتضي ذلك. قال ألن تورن الناقد الفرنسي في هذا الصدد: «لا تؤمن رؤية ما بعد الحداثة بصلة التاريخ بحياتنا وأهميته بالنسبة لها، فلا التاريخانية ترتبط بحياتنا الراهنة، ولا دور للتاريخ فيها أيضاً. وعلى العكس من ذلك، ما بقي من الماضي (الكتب والأدوات والبيوت والمناهج القديمة) لا يعدو كونه ركاماً من الأشياء المتباينة وغير المنسجمة، نظير الأشياء البالية الملقاة على الساحل أو محتويات دولة مهجورة، وهذا هو ما دعا إلى استخدام واسع للفنون الإلتقاطية في العمران المعاصر. وعلى حدّ قول تورن فإن ما بعد الحداثة تستبدل توالي الأشكال الثقافية بتزامن إشكال ثقافية أُخرى. فجمالية التنوّع هذه تعني نفي التاريخ»[1].

وفي الحقيقة، فإنّ النظر إلى بداية التاريخ بهذه الطريقة وربط الهوية الإنسانية بأداة الإنتاج لابد وأن يفضي إلى عاقبة محتومة كهذه للبشرية المغبونة في نهاية التاريخ. أما النظرة التي تجعل العبادة والعمل والانتفاع تصبّ باتجاه تطوير القرب ورضا الحق تعالى[2]، ولا ترى الإنسان محكوماً بقوانين الإنتاج، بل حاكماً عليها، فيجب أن ترسم صورةً أُخرى

(1) مايكل استنفورد، «مدخل إلى فلسفة التاريخ»، ترجمة أحمد كل محمدي، طهران: دار نشر ني، ط 1، 2003.

(2) ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾، سورة الأنعام: الآية 162.

لفلسفة التاريخ وتطلب شأناً ومنزلةً مغايرةً للإنسان. فهذان النوعان من المعرفة متغايران ما يستدعي أن يحققا حضارتين وتقنيّتين بفاعليّتين متفاوتتين.

وعلى هذا الأساس، فعلاقة الإنسان بالطبيعة وصلة الإثنين بالله تعالى، وطبيعة ارتباط الدنيا بالآخرة وكل المسائل التي من هذا القبيل تُعرَّف على أساس نظام المعارف البشرية متأثرةً بالمنطق المعرفي والرؤية الفلسفية. كما أن المبدأ والمبنى الذي يعجز عن تجسيد تأثير الدافع والفكر والعمل الإنساني في هذه الدنيا بصورة برزخية وتجسّد أُخرويٍّ، أو الذي لا يؤمن أساساً بوجود آخرة، أو يفترض وجود علقة ضعيفة بينهما، ينبغي عليه أن يقدّم رسماً كاريكاتورياً عن بداية ونهاية الدنيا تظهر أجزاؤه في إطار متباين ومضحك، وتُطرح فيه أولويات ومواصفات الحياة بشكل معكوس. من ناحية أُخرى، تنتهي نظريات الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين ابتداءً ببيكون، ومروراً ببوبر، وانتهاءً بهانتينغتون وفوكوياما وهنري فورد وميشيل فوكو وغيرهم، إلى خلق ظلٍّ من الحياة الواقعية للإنسان، يجاري البشر في تحركاتهم وقد يخيفهم من الصمت المرعب المخيّم على حياتهم. إنّ هذه الحضارة تربّي الإنسان على أنّه ذئب يلوذ دائماً بذاك الظل لئلاّ يتعرّض للخطر ويفرّ منه لينال الإستقرار. وهكذا، لا تتكامل هذه الحياة، بل هي عبارة عن مفارقة دائمية ألقت بظلالها على مصير من يعيش في الحداثة.

وفي النظام المذكور، لا تتحقّق التكامليّة إلا بتطوير الانتفاع، ولا تُفسَّر الفاعلية إلاّ في سياق ماديٍّ ضيق، كما أن نظام الاختيارات فيه يجد له معنى مخالفاً لمعناه في البنية الاجتماعية الإلهيّة. أما الإيمان في هذا النظام فليس بمحور؛ لذا كانت النظرة التاريخية للتنمية الروحية في

الماضي والحاضر والمستقبل تختلف تماماً عن نظرة الباحث الموحد إلى هذا الموضوع، ولا مكان للمراحل الثلاث للتكامل التاريخي للبشر (الإلحاد والإلتقاط والإيمان) في الفلسفة المادية. من هنا، نجدهم يتحدّثون في «نهاية التاريخ» لديهم عن ضرورة تنحية الدين والأيدولوجيات التوحيدية؛ فلم يقتصر الأمر على عدم إيمانهم بدور الدين في إحياء الحياة الاجتماعية المسلوبة للبشر، بل تعدّى ذلك إلى محاربتهم إياه.

ضرورة ملاحظة مراتب وتركيب الاختيارات

لا شك في أن وجود هذه الرؤى المتفاوتة يعكس وجود نظام للاختيارات البشرية في المسيرة التكاملية، تلك المسيرة التي لم تتكوّن في ليلة وضحاها، بل كانت ملازمةً للتدريج دائماً؛ لذا لا يجوز «الإكراه في الدين» بنظر الشخص الموحد، لكن السعي للحدّ من هيمنة الكفر والإلتقاط يعدّ ضرورةً أساسيةً له. كما تعدّ حكومة نظام الاختيار في هذه الرؤية على العلاقات والبنى الاجتماعية للبشر أمر حتمي، وذلك ضمن مسيرة تكاملية محدّدة تبدأ من النقطة «أ»، وتمرّ بالنقطة «ب»، وتنتهي بالنقطة «ج»؛ لذا يصبح من الواجب ملاحظة مراتب وتركيب الاختيار في هذه الرؤية. والحقيقة أن هذه الرؤية لا تعاني من التناقض المبدئي؛ لأنّها تتحدّث عن جَرَيان نظام الاختيارات ضمن إطار ومجرى خاصٍّ، نحو اختيارات لاعبي كرة القدم في دائرة محدّدة من أرض الملعب بعد تطبيق قوانين تنفيذية وتأديبية خاصة أثناء اللعب وبعده؛ فتعامل الاختيارات لديهم ضمن هذا النطاق المحدّد سلفاً يحدّد موقع كل فريق في الدوري مثلاً؛ ولا ريب في أن معنى «الدنيا مزرعة الآخرة» لا يعدو ذلك.

وثمّة ارتباط وثيق في هذه النظرية بين وجود الدين وإقامة الدولة الكريمة؛ لذا فنهاية التاريخ في هذه الرؤية تقترن بالحضور المتزامن للدين والدولة؛ إذ إن التصوّر الذي يقدّمه الفلاسفة الماديّون عن نهاية التاريخ وصدام الحضارات يحتّم حذف الدين والدولة، فتسود ـ حسب تصوّرهم الخاطئ ـ القوانين والعلاقات الرأسمالية والليبرال ـ ديمقراطية. أما نهاية الدنيا بنظر الإنسان الموحد فلا تتمّ إلا بعد حكومة أهل الإيمان للأرض على مدى آلاف الأعوام، ويوكل أمر تنظيم العلاقات الاجتماعية إلى دولة تختلف عمّا رآه إلى الآن. ومن صفات تلك الدولة أن قلوب الناس في ظلّ الإيمان المنتشر في كل ربوع العالم تدنو من بعضها البعض حتى لا تعد هناك ضرورة للاستفادة من القوة القهرية في سبيل إيجاد النظم العام. وفي الحقيقة، تتغيّر آلية عمل الدولة وتتبلور صورة جديدة عن علاقتها مع الأُمة الموحدة وعن حصول تفاهم جماعيٍّ متبادل، ولا يتأتى ذلك ولا يتحقّق الحلم الذي راود البشر لآلاف الأعوام، إلا في ظلّ الدين.

مركزية التنمية الإنسانيّة في إحياء الحضارة الإسلامية

تؤمن هذه النظرية بأن التنمية الاجتماعية تبدأ من التنمية الإنسانية؛ لكنها لم تسمح لنفسها أولاً ـ بالشروع ببناء التنمية من منتصف الطريق، ثانياً ـ برؤية التنمية الإنسانية إلى جانب التنمية المفهومية والتكنولوجية في سياق مجموعة واحدة منسجمة؛ لذا فهي تختلف عن المنطقين الموجودين (المادي والإلهي) في هذين الجانبين.

وتعتقد هذه النظرية أيضاً بأنّه إذا كان من المفترض تطوير الحضارة الحديثة فلا بد من أن تكون بناها التحتية والفوقية كافّة منسجمةً مع بعضها

البعض وتنمو إلى جانب بعض؛ وإذا كان من المقرّر إحياء الحضارة الإسلامية فلا يُتوقّع حدوث معجزة من التوفيق بين المباني المادية والإلهية؛ فالاستفادة من المفاهيم والمناظر المادية ـ شريطة كونها بقدر الضرورة وانحلالها في البنية الفكرية الإسلامية ـ ضرورة في مرحلة الإنتقال وخيانة في مرحلة الثبات والتنمية.

وفي هذا السياق، تتقدّم التنمية السياسية على التنمية الثقافية والإقتصادية في هذه النظرية، شريطة تنقيح الطبقات الباطنية للنظام الفكري الإسلامي سلفاً، وتحديد موقع الإنسان والتنمية الإنسانية فيها بصورة دقيقة. ثمّ إنّ الفرز بين أنواع التنمية الثلاثة أمر متعذّر، وفي حالة الفرز والتفكيك تتلقّى الحضارة الحديثة ضربات جسيمةً إن لم تُحدّد وتُدرس الطبقات الباطنية لها بشكل صحيح.

دحض النظريّات الماديّة والقراءات الدينيّة

يترتب على ما ذكرنا أن قبول الحداثة بشكلها الكامل أو الاستفادة من بعض مفاهيمهما من دون مطالعة طبقاتها السفلى، لا يسعه أن يكون ضامناً مناسباً لإحياء الحضارة الإسلامية الأصيلة. فنظرية العصرنة أو التحديث قد أخفقت في إحياء الحضارة الإسلامية، ونظرية القراءات الدينية التي طرحت كضرورة لا محيد عنها في ديمومة الثورة الإسلامية في إيران، ما هي إلا خطأ استراتيجي ونظري، حيث تعجز عن تحقيق تطلّعات المنظرين الموحدين؛ لأنها في الحقيقة تنهي النزاع البنيوي الدائم بين الحداثة والدين لصالح المادية الحديثة. أما نظريات «الفقه الفاعل» و«الفقه التقليدي» فلم تستطع لوحدها تجاوز التحديّات الماثلة أمام الثورة الإيرانية الإسلامية بصفتها حاملةً للواء إحياء الحضارة

الإسلامية؛ فما بالك بالنظريات الأُخرى نحو «الهرمنوطيقيا»، «القبض والبسط في الشريعة»، «دينامية القرآن» التي تطغى عليها صبغة ماديّة أكبر.

وبعبارة أوضح: لم تتمكن أي من هذه السبل من تسوية النزاع الدائم بين الحداثة والدين وإنهائه لمصلحة الدين؛ ولن ينجم عن التلفيق غير المتجانس بين الدين والحداثة التكامل الديني المرتجى؛ لأنّ الأداة الغالبة لتلبية المتطلّبات البشرية في هذه الحالة هي المبنى المادي لا الدين الذي يقع على عاتقه مواءمة نفسه كضيف مع المضيف. ومما لا شك فيه أن ثمّة بوناً شاسعاً بين هذه الرؤية وبين الرؤية التي لا ترى الدين كمرشح وحيد قادر على تلبية الحاجات الفردية والجماعية والتكاملية للبشر فحسب، بل تعدّه محوراً لنشوء الحاجة وتأهيل حاجات الإنسان، وتعتبر المباني المادية عاجزةً عن القيام بهذا الأمر؛ وإلا فتُحدّد الحاجة في ضوء الإنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الماديّة بصورة غير إلهيّة، وبالتالي يُناط رفع ذلك إلى غير الدين. وفي هذه الحالة، من الطبيعي أن الزجّ بالدين كلاعب احتياطيٍّ في الساحة للردّ على موضوع مولود في مناخ ماديٍّ محض جفاء للدين والبشرية جمعاء. أضف إلى ذلك، أنّ البناء المزدان بالصبغة الدينية فقط والمتقوّم بالمباني المادية لا يوسم بالبناء الإلهي قطّ، وعلى المجتمع الذي يتحرّك في هذا الاتجاه الخطير أن يتوقّع عواقبه السيئة في الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية كافّة. والمحصلة أن هذا النمط من إدارة المجتمع يواجه العسر والحرج ويقود صنّاع القرار إلى الاضطراب والحيرة ويفضي إلى عوارض منها التمسّك بالأحكام الثانوية، وإغفال الأحكام الأولية دائماً؛ وحينئذٍ يمكن توجيه وتبرير تغيير القانون الأساسي بل وشكل الحكومة أيضاً فيما لو اقتضت الضرورة ذلك.

الدفاع عن نظام حقوقيٍّ يمزج بين التكليف والحق

هذه النظرية تدافع عن نظام حقوقيٍّ خاصٍّ للإنسان والمجتمع يمتزج فيه الحق بالتكليف، فمن ناحية مبدئية يدور التديّن مدار التكليف؛ لذا فكل من يؤدّي تكليفه بصورة أفضل يستحق حقوقاً أكبر ويكون أكثر قرباً وتديّناً؛ خلافاً للرؤية الأنسنيّة التي تعتبر الإنسان مكلّفاً إزاء الحقوق والقوانين البشرية فقط، وعلى هذا الأساس تنقطع العلاقة بين الحق والتكليف في دائرة الأوامر والنواهي الإلهيّة، فهي ترى الإنسان حراً ما لم يتجاوز الخطوط الحمراء للمادية الحديثة. ويمكن تلخيص الفارق بين الفكر السياسي والنظام الحقوقي للنظرية الإلهية الراجحة وبين ما جاءت به الحداثة في قضية التعاطي مع مسألة الحق والتكليف. ومما يؤسف له أن معظم المفكّرين والساسة المسلمين يجنحون إلى الفكر المادي المذكور، وقد يصفون التكليف أو الحق أمراً اعتبارياً فيضحّون بأحدهما على حساب الآخر. ومن الطبيعي أن هذا الفكر الذي يصبو إلى تحقيق رؤيا الحداثة الإسلامية عن طريق الصلح بين الحداثة والإسلام، سيجري تغييرات في البنية الحقوقية والسياسية للإسلام لصالح الحداثة كيما يتمكّن من احتلال مكانة مناسبة في النظام الدولي والتأثير عليه، والنتيجة القهرية لهذه الرؤية ولتعميمها على المجالات التنفيذية كافة هي لزوم فصل الدين عن السياسة و الإقرار بالأُسس العلمانية. وعندئذٍ يقترب تعريف المجتمع الإسلامي للرفاه والحرية والعدالة والصناعة والإنتاج والاستهلاك والمفاهيم والسياسية والثقافية والاقتصادية من تعريف النظرية الأنسنية لها حتى يصعب التمييز بينهما، ومثل هذه الرؤية تسفر ـ ولو بصورة غير مقصودة ـ عن توظيف الدين كأداة لها.

الدور الواقعيّ للثورة الثقافية في إحياء الحضارة الحديثة

تذهب النظرية المختارة ـ فضلاً عن تأكيدها على ضرورة تحقق الثورة السياسية في سائر الدول الإسلامية على دعامة الدين ـ إلى أن الشرط الأساس لإحياء الحضارة الإسلامية هو الثورة الثقافية والتغيير وإصلاح المفاهيم والمناطق والفلسفات الموجودة، أعم من كونها إسلاميةً أو غير إسلامية، فلا يتسنى إرساء الركيزة اللازمة لديمومة الثورة السياسية وشروع ثورة إقتصادية ناجحة إلاّ في ظلّ مثل هذه الثورة. فالإشكالية الكبيرة والتحدي الصارخ في طريق إحياء الحضارة الإلهية هي الإفتقار إلى فلسفة ومنطق قويٍّ لإدارة المجتمع. ثمّ إن إنتاج البرامج اللازمة لا يتأتى إلا تحت مظلة ثورة كهذه ذات نطاق واسع، كما يمكن إنتاج وعرض العلوم الأساسية والنظرية والتجريبية الإسلامية عن هذا الطريق فقط؛ لذا لا يمكن تعزيز الأُسس الدينية وخلق حضارة وتقنية متفاوتة بواسطة العلوم العلمانية.

دور إدارة البحث الإسلامي في الثورة المعلوماتية الإلهية

من هنا، ترتبط هذه الرؤية ارتباطاً وثيقاً ببحث «هدفية العلوم» وتعتبره بحثاً مبدئياً. وفي هذا الإطار، لا ينبغي إغفال توفير إدارة جديدة للبحث بغية رفد الثورة المعلوماتية الإسلامية، ويكون الهدف منها استغلال نظام العلوم المتوافرة استغلالاً أمثل في نمط بحثيٍّ إسلاميٍّ جامع، والمبادرة إلى تنظيم مفاهيم البنى والمنتجات الإلهية في البعد العلمي وفق أُسلوب تحقيقيٍّ حديث ليمهّد لابتكار علوم وتقنية إسلامية شيئاً فشيئاً. وفي الحقيقة، فإنّ الاستفادة من أجزاء وعناصر مشتركة في مجموعة واحدة لا يعني بالضرورة اتحاد هوية المجموعات

المتشكلة من تلك الأجزاء؛ فالوحدة التركيبية تمثل نقطة التمايز بين المجموعات وإن كانت معظم أجزاء تلك المجاميع مشتركةً. وعلى هذه الشاكلة يجب أن يكون فنّ إدارة البحث الإسلامي، بحيث يستفيد من العلوم والقضايا الموجودة لتنظيم سلسلة ومجموعة جديدة على أساس التوحيد. ومن يمتلك الخبرة في مجال صياغة النظام وصناعة النمط، يعلم جيداً أن إنتاج مجموعة جديدة من علوم ومعطيات ذات هوية جديدة ومتفاوتة ممكن حتى عبر الإستفادة من العلوم الموجودة؛ ذلك أن الأساس في هذه الرؤية هو الهوية التركيبية للمجموعة، والنسبة بين الأجزاء لا هوية كل فرد من العناصر من دون ملاحظة النسبة المذكورة. وفي هذا السياق، تقول نظرية الحد الأكثر من الدين: «يجب تغيير مسار البحوث؛ لذا ينبغي لأوّل وهلة إنتاج نظام للمفاهيم، ابتداءً بالمفاهيم العقائدية، وانتهاءً بالمفاهيم التطبيقية، وبعد ذلك يُبدّل نظام التوزيع المنسجم ونظام التوزين لها، ثمّ تصاغ بنية المناصب طبقاً لذلك، ما يجعل الأُمور الحسية للبشر في المجال الموضوعي قابلةً للتوجيه والاستغلال الأمثل على أساس المعنويات؛ ومن هنا تقدّم هذه النظرية مقترحاً جاداً لابتكار علوم جديدة وصناعة وتقنية جديدة في نظام البحث»[1].

إنتاج أنظمة المفاهيم الأساسيّة والتخصصيّة والعموميّة

من البديهي أن الإدارة الجديدة للبحث تتطلب تحديد مسار منطقيٍّ لمرحلة الإنتقال؛ إذ هو ضروري لها، كما أن حفظ الاتجاه الرئيسي

(1) «ضرورة هندسة الحضارة الإسلامية»، أكاديمية الدراسات الإسلامية في قم، 2001.

لنظام البحث الجديد ضرورة أكثر إلحاحاً من سابقتها. وعليه، يجب صياغة هذا المسار ومجانسة أجزائه مع المباني الإلهيّة إن كانت مباينةً لها. وهذه هي نظرية البحث في نظام الحداثة التي استطاعت ـ بعد اجتيازها القرون الوسطى والحروب الصليبية والنزاع الشديد بين المسلمين والمسيحيين ـ توظيف العلوم الإسلامية المتقدّمة وقتذاك وسبكها في نمط جديد، ومن ثمّ تبديلها إلى مجموعة جديدة من العلوم يطلق عليها اليوم اسم «العلوم العلمانية»، وذلك بواسطة مسار مناسب وهادف ومنطقيٍّ. ولإصلاح وتغيير هذه الهيكلية، ينبغي تعقّب بحث المفاهيم الأساسية والتخصصية والعمومية في مسار مغاير ذي توجه إلهيٍّ، وهو ما يقع على عاتق الإدارة الجديدة للبحث. كما لا ينبغي تجاهل أنه ليس من الضروري أن تكون نسبة تغيير كل واحد من المفاهيم الثلاثة المذكورة آنفاً متساويةً مع بعضها البعض؛ ذلك أنّه بعد المحافظة على الجهة يجب عزف نغمة بطيئة للمفاهيم الأساسية، وأما اختيار معزوفة سريعة للمفاهيم العمومية فيجب ألاّ يتسبب بإحداث فوضى في نظام الحاجة والإشباع المعتمد لدى المجتمع؛ فالنمط العلمي الفاعل يسعه ـ بل يجب عليه ـ أن يقطع هذه المسيرة وينقح هذه النِّسب في كل فقرة من مرحلة الإنتقال.

إلى ذلك، ينبغي الإلتفات إلى أن تقديم تغيير نظام المفاهيم العقائدية والتطبيقية على تغيير نظام البحث أصل لا بد منه أيضاً؛ لأنّه طالما لم يُطرح تعريف جديد عن الإنسان والمجتمع والعدالة والعبادة و... لا يُعلم على أي أُصول يجب أن ترتكز أُطُر نظام البحث. إذن، تقديم مفاهيم متّصلة بدائرة الإبستمولوجيا يحظى بتقدّم رتبيٍّ وشأنيٍّ على سائر المفاهيم الأُخرى.

أما بعد إنتاج نظام تطبيقيٍّ فيجب المبادرة إلى ترتيب نظام توزين العلوم المنسجمة، ذلك النظام الذي يتشكل بهدف انسيابية المفاهيم النظرية لتسهيل صناعة الحضارة عن طريق قياس وترتيب تلك المفاهيم. فيتلخّص الدور الأساس لهذا النظام في استبدال المفاهيم النظرية إلى مفاهيم كميّة، حيث يجب أن تتغير تلك المفاهيم ضمن مسيرة خاصة وتجد مرتبتها لتستقرّ فيها. وهذا الترتيب والتصنيف يحتاج إلى نمط يتمكّن من توصيف مرتبة كل واحد من المفاهيم أثناء تغييراتها المتواصلة. وفي هذا الإطار فقط يمكن التوصّل إلى بنية لتوزيع المناصب الاجتماعية لترشيد الإندفاع الاجتماعي وربط هذه البنية بنمط تنظيم الشؤون الحسيّة للبشر واحتياجاته المادية.

وفي الحقيقة، يمكن ببركة وجود نمط إدارة البحث تأسيس نموذج توزيع المناصب، ونموذج توزيع المفاهيم، ونموذج تأهيل الحاجات والتنسيق بين هذه النماذج الثلاثة. وتظهر ثمرة هذا التنسيق في توجيه الإستاطيقا الاجتماعية نحو تطوير القرب؛ أي التحكّم بالتيارات الحسية لتطوير المعنويات في المجتمع. وهذا هو هدف الأنبياء الإلهيين (ع)، حيث تتكفّل إدارة المجتمع وأحد أقسامها ـ أي نمط إدارة البحث ـ في تحقيق شطر مهمٍّ منه. كما أن تأسيس علوم ومعطيات جديدة وتقنية حديثة متناسبة مع النظام الأخلاقي للمجتمع مولود لهذا النمط الذي أخذ على عاتقه مهمة ترشيد الحاجات ورفعها في المجتمع.

ويجدر القول إنَّ تطوير المعنويات والحب والبغض الاجتماعي كتطوير المادية في ضرورة تحقّقه عن طريق مجار ملموسة، وهذه المجاري بمثابة نافذة باتجاه السماء والأرض يمكن ـ بل يجب ـ التوصّل

عن طريقها إلى الرؤيتين الماديّة والمعنويّة نحو حقائق الكون. وامتزاج هاتين الرؤيتين مع التركيز على الرؤية المعنوية إلى الحقائق دليل على استغلال المجالات الحسية بصورة أفضل والتوصل إلى كنه تلك الحقائق. أما الفصل بينهما أو إعطاء زمام المبادرة حين الربط بينهما إلى الرؤية المادية، فمعلول للمنطقين الناقصين للمعرفة القائمة. من هنا، يكشف هذا النوع من المقترحات عن الجحود العملي للإمكانات المادية والمعنوية التي منحها الله تعالى للإنسان من أجل ارتقائه إلى أسمى مقام، ألا وهو خلافته في الأرض.

إنتاج أدبيّات الإدارة وفق نمط إدارة البحث

النقطة الأُخرى الهامة في خصوص نمط إدارة البحث هي الإلتفات إلى ضرورة إنتاج أدبيات ومعطيات مناسبة لنظام القيمة والإدراك والعلم، حيث يمكن بوضوح مشاهدة هذا اللون من الأدبيات في جميع الثورات الصغيرة والكبيرة، السياسية والثقافية والاقتصادية في القرون الماضية، خاصة الثورة الأوروبيّة أو عصر النهضة والثورات الكبرى في فرنسا وروسيا. يضاف إلى ذلك أن كل حضارة تتطّلب توفّر أدبياتها الخاصة بها، وهي أوسع من الأدبيات المتعلقة باللغة السائدة في دولة ما. «يجب على العالم الإسلامي أن يكون صانعاً لمعطياته واتصالاته لا مستورداً لها؛ إذ ينبغي أن يتمّ إنتاج المعطيات والعلوم والحكمة في المجتمعات الإسلامية نفسها، لا أن يستفيد المسلمون من المعطيات المبتكرة من قبل الأوروبيّين والأمريكيّين، فاليوم تُنتج نسبة (85)% من المعلومات التي يحتاجها سكان العالم، خاصة المسلمين، في العالم الغربي، ما يجعلها غير منسجمة مع قِيَمهم بتاتاً؛ لأنها إنما أُنتجت في إطار القيم الغربية

ولتلبية متطلّباتهم واستلزام مصالحهم»[1]. لذا يشدّد منطق أصالة الاختيار (الفاعلية) في هذه المرحلة على وضع عمليّة إنتاج المعلومات الأساسية ضمن جدول أعمال إدارة البحث ليتيسّر الحصول على الأدبيات المذكورة بشكل أسهل. وهذا الموضوع عبارة عن التنظير للمباني الفلسفية المعتمدة في صراعها العملي مع المباني الموجودة بهدف تحديد هويتها.

ومن الناحية المبدئية، لا يمكن الرهان على ديمومة القاعدة الفلسفية وولادتها المستمرة للمفاهيم من دون اتّصافها بالقدرة والإنسجام. وعليه، فالدفاع النظري عن الثورة رهن بتعزيز المباني الفلسفية وهو ما لا يتسنّى إلاّ بالتعامل والمواجهة مع سائر المباني الأُخرى، واستنزاف الخصم واكتساب الهوية المنشودة. وإذا كان من المفترض تدوين علم النفس وعلم الاجتماع والإقتصاد وسائر العلوم الإنسانية على أساس فلسفة ومنطق فاعل لتتمكّن تلك العلوم من تقديم الدعم اللاّزم للتقنية الجديدة، فلن تسفر إلاّ عن إصلاح وتكامل أدبيات الثورة؛ في حين أن الإفتقار إلى علوم إنسانية متناغمة مع قِيَم وموازين ثورة ما ـ خاصةً علم الاجتماع ـ يعكس وجود نقص أساسيٍّ في البنى الفلسفيّة والمنطقيّة والأدبيات العامة لتلك الثورة، كما أن عدم التنظير لهذه المباني يبعث على إضعاف وزعزعة الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية للمجتمع. من هنا، فإنّ تقديم صورة غير صحيحة عن المجتمع، وفقدان سوسيولوجيا متقنة لا يؤدّي إلى إيجاد توجه عامٍّ أو خاصٍّ إلى أمر إقامة حكومة، وبالتالي إحياء الحضارة الإسلامية. ومن ناحية أُخرى، يعدّ

(1) حميد مولانا، «الحكمة والمكتبة والاتصالات»، صحيفة كيهان، 6/ 3/ 2005.

تنصّل الخواص عن الحكومة وعدم رعاية العوام للنظم معلولاً للإشكالية في المبنى، ما يفرض إصلاح الأدبيات الاجتماعية.

بناءً على ذلك، إذا ما عجزت الثورة والمجتمع الإسلامي عن ابتكار «أدبيات الإدارة»، وتأسيس المفاهيم العلمية المبتغاة، فلا طائل من الحديث عن إحياء الحضارة. ويمكن القول: متى ما تسلّح المجتمع التخصّصي بالشجاعة اللاّزمة لتحدّي نظام الخصم بما لديه من فلسفة ومنطق وعلوم إنسانية، واستطاع تحديد نقاط الضعف في المجتمع بصورة عامة في خصوص أدبيات الإدارة من خلال الاستفادة من نمط منسجم، يسعه حينئذٍ التفاؤل بإنتاج أدبيات جديدة وإصلاح البنية الاجتماعية[1]. ولابد لهذه الأدبيات من أن تغطي كل قطاعات الإدارة والإقتصاد والصناعة والطب والزراعة وغيرها، وتتمكن من ابتكار وطرح معادلات تطبيقية مناسبة لكل قطاع؛ وإلاّ حلّت الأدبيات الأجنبية محل الأدبيات الإلهيّة وأنتجت محاصيل مختلفة. وأولى الثمار المشؤومة لهذا الإختيار الرديء حدوث تناقض بين المبنى النظري والنتيجة العملية، حتى أن تأثيرها ليمتد إلى الأُمور والأبعاد الاجتماعية كافّة. وبعبارة أوضح: التناقض المذكور يدفع بالمتخصصين الملتزمين شيئاً فشيئاً إلى التشكيك بأحقيّة الشعارات الدينية المفتقرة إلى الكفاءة اللازمة؛ ذلك أنهم يرون الفاعلية العلمية معياراً للصحة، وهي ما يندر وجودها في التطلعات الدينية الموجودة. ومن هنا، كان السبب الرئيس لتراجع

(1) تعدّ فلسفة نظام الولاية أفضل وأقوى خيار مبدئيٍّ من وجهة نظر مبنى النظرية الخامسة لمدّ جسور الإرتباط بين الولاية التاريخية والولاية الاجتماعية. فأمر الحكومة في ضوء هذا المبنى لا يُعدّ خياراً فقط حتى في زمن الغيبة الكبرى، وإنما يعتبر ضرورةً ملحّةً، وبوسعه لعب دور مؤثر في الإسراع بظهور وإقامة الحضارة الإسلاميّة.

المتخصّصين المتديّنين عن التطلّعات المقبولة لديهم وتوجّههم صوب المباني العلمانية انعدام منطق معرفيٍّ فاعل وفلسفة دينية واقعيّة. وقد ينجم عن هذا التناقض انشطار مجتمع الخواصّ إلى شطرين: أحدهما يعوّل على التطلّعات ويبطل النمط المادي، وثانيهما يراهن على الفاعلية ويغضي عن التطلّعات من دون قصد. وتهافت بعض الخواصّ في العقدين المنصرمين من عمر الثورة الإسلامية في إيران مردّه إلى قصور في أدبيات إدارة الثورة، حيث لم يتوصّل كبار الفقهاء والمنظّرين المسلمين إلى الآن إلى نقطة وفاق محدّدة لمعالجة ورفع ذلك القصور.

وعلى ما يبدو أن الإرادة اللاّزمة لإنتاج أدبيّات الإدارة على أساس نمط إدارة البحث لمّا تتبلور في أذهان الخواصّ بعد، بل لم يتوصّلوا إلى اتفاق نسبيٍّ حول ضرورة ذلك أو ماهية هذا النمط. وفي هذه الأجواء الملبدة بالغيوم، سيكون الاتهام بالتحجّر أو التجدّد هو العملة الرائجة، وسوف تُصرف طاقة عظيمة لقهر القوة المواجهة في الجبهة الداخلية، ولا شك في أن الضحية الأُولى في هذا الإطار ليست إلا الهوية الدينية والمصالح الوطنية.

الاهتمام بالفاعليّة النموذجيّة في مجال الإدارة الاجتماعيّة

يعدّ الأداء المبتني على التطلّع أصلاً في النظرية المختارة، وذلك خلافاً لنظرية الحداثة التي تراهن على فاعلية بعيدة عن التطلّع والطموح، وحتى لو استبطنت الحداثة تطلّعاً ما فلا يعدو كونه طموحاً هشّاً ذا توجّه ماديٍّ. ومن الجليّ أن هذين المناخين لا يقبلان الجمع قطّ، إلاّ أن تضعهما الدوافع والأهداف السياسية إلى جانب بعضهما البعض بصورة آنية، ولا جرم أن فقدان البنية الثقافية المشتركة بينهما

سلب أي لون من ألوان التصالح الواقعي والطويل الأمد بين الإثنين، ولهذا السبب لم تذهب النظرية الراجحة إلى الوحدة الحقيقية بين الحوزة والجامعة طالما بقي كلّ منهما يصرّ على مبانيه. وبعبارة أُخرى: التصالح بين الدين التوحيدي والفاعلية المادية أمر متعذّر إلا إذا قبل أحدهما بالانحلال في الآخر.

وعلى كلّ حال، ففي الوقت الذي يدافع فيه المجتمع عن المطامح التوحيدية، تقتضي الضرورة أن يتابع إنتاجه لأدبيات علمية جديدة. وبما أن هذه المطامح والتطلّعات منبعثة من كلام الوحي وأمر الله الصريح، فإنها لا تقبل التفاوض والتعامل. وعلى هذا الأساس، لو أرادت نظرية «حوار الحضارات» العمل في غير هذا الإطار فستخفق لا محالة. إذ لَمَ لا يكون المجتمع متسلّحاً بالأدبيات العلمية وإنما مستنداً إلى التطلعات الكليّة فقط، يجب عليه الانحلال في المنظومة المادية؛ لأنّ تلك المنظومة مجهّزة بالسلاح المذكور ومزوّدة بالأدبيات الفاعلة. إذن، هذه التطلّعات من جهة لا تقبل التعامل، ومن جهة أُخرى يتطلب تحليلها مع الآخرين الإلمام بالأدبيات الحديثة ليتسنّى الحوار والتفاهم. بناءً على ذلك، إذا اكتفى المجتمع الإسلامي بذكر الكليّات واعتاد على ذلك وعجز عن بيان أُطُر علم النفس وعلم الإجتماع والإقتصاد والفلسفة والمنطق وسائر العلوم والمفاهيم، فلمَ لا نسمح لمخاطبينا بالإعتراض والشكوى من عدم التفاهم العلمي والحوار الثقافي؟ من هنا، يبدو أن إنتاج أدبيات عامة إلى تخصصيّة وأكاديمية مبتنية على المحور الديني أمر في غاية الأهميّة، حيث إن من شأن ذلك أن يضيّق دائرة سلطة الحداثة على الساحة الثقافيّة على الصعيد الدولي.

تأسيس بنية المناصب الاجتماعيّة لتحديد
دائرة القدرة والعلم والثروة

بناءً على ذلك، ليس بوسع الرؤية الدينية انتهاج مسيرة التصالح التام مع مباني الحداثة، ولا الرضا بإصلاح القراءة الدينية لصالح الأُسُس المادية، فهي تسعى جاهدةً إلى تأسيس نظام للمفاهيم وآخر للتوزين وثالث لتعيين المناصب الاجتماعية. وكما مرّ سابقاً، حتى لو تمّ تأسيس نظام المفاهيم الإسلامية، لكن بقي نظام التوزين (أي نظام التقييم الكمّي والكيفي) وترتيبهما في سياق الأدبيات الجديدة مستعاراً من محلٍّ آخر، فإنّ المفاهيم الأصليّة (في مقام تحديد الأولويّات وتعيين مدى تأثيرها) ستواجه إشكاليّة تعيين المركز الواقعي، ما يجعل فاعلية نظام الثقافة الإسلامية تقع موضع البحث والتساؤل. ومن المهم جداً إجراء تصنيف وتوزين منسجم في دائرة العلوم، بحيث يقف كلّ من البُعد السياسي (أو نظام الدافع) والثقافي (أو نظام الفكر) والإقتصادي (أو نظام السلوك الاجتماعي) في موقعه المخصّص له، ويوزن كل منها حسب الترتيب على طريقة (1، 2، 4)؛ إذ يعدّ ذلك أهمّ موضوع بعد تأسيس نظام المفاهيم؛ لكن تبقى خطوة أُخرى بعد تأسيس النظامين المذكورين، وهي تحديد بنية المناصب الاجتماعية التي تظهر بصورة مناصب سياسية وثقافية واقتصادية. وهنا تتحدّد كيفية توزيع القدرة والعلم والثروة على المستويات العامة والخاصة، ويطلق على هيكليّة التوزيع المذكورة اسم «نظام المناصب الاجتماعية»، وهو يمثّل الحلقة الثالثة في النظام الجامع لبرنامج الحضارة الإسلامية.

وفي ظلّ نظام توزيع المناصب فقط يتسنى الحديث عن تخصيص أو

عدم تخصيص القدرة، أو تخصيص العلم وتعيين مقداره، أو تخصيص منصب إقتصاديٍّ لهذه الشريحة أو تلك، حسبما يقتضي إطار الحكومة الأساسي ـ أعمّ من كونها إسلامية أو استبداديةً أو ليبرال ـ ديمقراطيةً، وتتطلّبه رؤيتها للإنسان. وبعبارةً أوضح: يمكن الحديث عن البنية الثقافية والاقتصادية للمجتمع بعد تعيين البنية السياسية له فقط.

ومن جانب آخر، ينبغي تحديد أنظمة المفاهيم والتوزين والمناصب في ضوء مبنى واحد؛ إذ إن التشتّت في تلك الأنظمة حاك عن تعدّد المباني فيها ما يضعها أمام تناقض وتضادّ بين دائرة السلوك الاجتماعي ودائرة الاعتقاد والنظر. ومن أولى ثمرات هذا التباين ظهور الفوضى في هندسة وإدارة المجتمع، تلك الفوضى التي تلازمه حتى الانحلال في نظام الغير واضمحلال أُسسه العقائدية. وبالتالي فإنّ الإلتقاط الجامح يُنزل بالمجتمع مثل هذه الخسائر الجسيمة حتى يغدو اّتهام صنّاع القرار في النظام لبعضهم البعض أمراً طبيعياً، وفي أجواء قائمة كهذه قلما يلتفت أحد بصورة جادّة إلى النقص الجوهري في البنى؛ إذ تتجّه معظم الأنظار إلى العناصر الإنسانية وتكرّس الإنشغالات العامة والخاصة إلى الأبحاث السطحية والقليلة الأهميّة. ولابد من الإلتفات إلى موضوع هامٍّ هو أنّه لو اقترن بيان التطلّعات الكليّة نحو توفير العدالة، الدفاع عن الفئات الضعيفة، إنتعاش الإقتصاد الفاعل، الإرتقاء بالوجدان العام على الصعيد الوطني والدولي و ... بتأسيس أنظمة منسجمة للمفاهيم والتوزين والمناصب، أمكن حينئذٍ الاستبشار بتحقيق المجتمع حضارةً وتقنيةً حديثةً؛ وإلا تحتّم على المتصدّين لأمر الحكومة اتخاذ قرار متفاوت بل متناقض لتوزيع وتخصيص المناصب السياسيّة والثقافيّة والاقتصادية حسبما تقتضي الضرورة. وعلى هذا الأساس، عندما تطغى

العناصر المعنوية في المجتمع وتبرز أكثر من غيرها، يندرج الدفاع عن الشريحة المضحيّة والمجاهدة في جدول الأعمال؛ وحينما تصبح مشاغل الحياة هي الأصل من دون التركيز على الأُمور المعنوية والرضا الإلهي، يتمّ إغفال الفضائل المذكورة دفعةً واحدةً، وتتّجه الأنظار إلى الفئات التكنوقراطية والمتغرّبة، كما يتخذ نظام تخصيص الإمكانات الاجتماعية شكلاً آخر. والرسوم البيانية المتذبذبة على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي لنظام الجمهورية الإسلامية في إيران في غضون ربع القرن المنصرم تؤكّد هذه الحقيقة؛ وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على ضعف هيكليّة الإدارة العامة، وتقاعس نظام الخبرة والاختصاص والخبراء الدينيّين.

الخاتمة

إنّ ما جاء في هذا الكتاب كان عبارةً عن جهد للتعريف بـ «المبادئ، والأُسُس، والمواقف، والمعوّقات» لهندسة الحضارة الإسلامية، ولا يخلو هذا العمل من النقص من ناحية المنهجية أو المحتوى؛ لكنه حاول تعريف القارئ الكريم بمناخ جديد عن الفكر الأكاديمي. ومهما يكن، فإنّ بعض ما يُطرح اليوم كهندسة للمجتمع أو الحضارة من قبل علماء المجتمع الإسلامي أقرب إلى الترجمة والإقتباس من فكر دينيٍّ مبتكر، وهو ما نوّه إليه قائد الثورة الإسلامية سماحة آية الله عليّ الخامنئي مراراً.

ولئن استطاع الكتاب الذي بين يدي القاري الكريم تصوير جزء يسير من متطلّبات هندسة الحضارة الإسلامية، وطرح إشكالات جادّة في ما يتعلق بالقيم الأجنبية المستوردة التي ألقت بظلالها على النظام الفكري للمجتمع، فإنه يمكن الإدّعاء بتحقق عمدة الأهداف المتوخاة من هذا البحث. ولا شك في أنّه من غير الصحيح توقّع وصول نظرية جديدة إلى مرحلة التفاهم العلمي بسهولة وسرعة فائقة؛ إذ يختلف ذلك من حيث

طول المدة وقصرها تبعاً لمدى عمق وسعة دائرة تلك النظرية، ولا ريب في أن كلّ النظريات الكبرى المعمول بها في الأكاديميّات تشترك مع بعضها البعض في التحقق الطويل الأمد. ثمّ إن تغيير ثقافة ما يسير دائماً بخطى وئيدة، لكن بصورة مدروسة وممنهجة، وثمّة استحقاقات خاصة لتبلور أهداف سامية نحو إحياء حضارة عريقة ونورانية. وكما يُعدّ الاستعجال في ذلك أمراً مضرّاً وغير واقعيٍّ، كذلك يعتبر الإنشغال بالقضايا اليومية والمرحلية.

وأخيراً، نأمل من أهل الرأي والخبرة مراجعة وتقويم النظريات المطروحة ـ ولا سيما تلك التي اختارها المؤلّف ـ للتمهيد لإيجاد المناخات الملائمة للتفكير الهادف، وبالتالي المساهمة الفاعلة في إحياء الحضارة الإسلامية. ومن الجدير بالذكر أن الخوض في بحوث كهذه ونقدها يحتاج إلى رحابة الصدر والصبر على الغموض والإنصاف العلمي دائماً، ليتسنّى بذلك إعانة علماء المجتمع على صياغة نمط الإدارة الإسلامية المتوخاة.

المصادر والمراجع

1 ـ **أقا بخشي، علي أكبر ومينو أفشاري راد**، «معجم العلوم السياسية»، طهران: دار نشر جابار، 2000م.

2 ـ **استنفورد، مايكل**، «مدخل الى فلسفة التاريخ»، ترجمة أحمد گل محمدي، طهران: دار نشر ني، ط1، 2003م.

3 ـ **الكليني، محمد بن يعقوب**، «الكافي»، طهران: دار الكتب الاسلامية، ط5، 1984م.

4 ـ **إليادة، ميرسيا**، «الثقافة والدين (مقالات مختارة من دائرة المعارف)»، مجموعة مترجمين، تحت إشراف **بهاء الدين خرّمشاهي**، طهران: دار طرح نو، ج1، 1995م.

5 ـ **بيستمن، نيل**، «تكنوبولي»، ترجمة **صادق طباطبائي**، طهران: اطلاعات، ط2، 1996م.

6 ـ **بيروزمند، علي رضا**، «العلاقة المنطقيّة بين الدين والعلوم التطبيقيّة»، طهران: أمير كبير، 1997م.

7 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، تحليل موضوعات البرنامج، قم: 1995م.

8 ـ مكتب أكاديميّة الدراسات الاسلامية، تحليل موضوعات الحوزة، قم: 1995م.

9 ـ **خرّمشاهي، بهاء الدين**، «معجم اصطلاحات العلوم والحضارة الاسلامية»، فارسي ـ إنكليزي، مشهد: مؤسسة البحوث الاسلامية في الروضة الرضوية المقدّسة، ط1، 1991م.

10 ـ **مركز الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية**، «صحيفة النور»، طهران: ط1، 1990م.

11 ـ **الخامنئي، السيد علي** (قائد الثورة الاسلامية في ايران)، «ميثاق النهضة الفكرية وابتكار العلم»، سكرتارية نهضة ابتكار العلم، معاونية الدراسات في الحوزة العلمية في قم، قم: 2003م.

12 ـ **الخميني، روح الله**، «ولاية الفقيه: الحكومة الاسلامية»، طهران: أمير كبير، 1978م.

13 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، «إيضاح استراتيجية النظام من كلام الامام»، قم: 1997م.

14 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، «فلسفة أصول أسلوب التنظيم»، قم: 1986م.

15 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، «الفقه التقليدي وصناعة النظم»، قم: 1997م.

16 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، «فقه الأحكام الولائية»، قم: 1997م.

17 ـ مكتب أكاديمية الدراسات الاسلامية، «أُسس مبادئ نظام الولاية»، قم: ج1 و2.

18 ـ **رضائي، عبد العلي**، «تحليل ماهيّة التكنولوجيا»، طهران: معهد تطوير تكنولوجيا جهاد الجامعات، ج1، 2004م.

19 ـ **رضائي، عبد العلي**، «ضرورة هندسة حضارة إسلامية»، قم: أكاديمية الدراسات الاسلامية، 2001م.

20 ـ **رضائي، عبد العلي**، «النظام الفكري»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1997م.

21 ـ **غارودي، روجيه**، «حكاية القرن العشرين: الوصيّة الفلسفية لروجيه غارودي»، ترجمة أفضل وثوقي، طهران: سروش، 1996م.

22 ـ **جلشني**، مهدي، «من العلم العلماني الى العلم الديني»، طهران: أكاديمية العلوم الانسانية والدراسات الثقافية.

23 ـ **گلشني، مهدي**، «العلم والدين على أعتاب القرن الحادي والعشرين»، طهران: أكاديمية العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، 2000م.

24 ـ **غنون، رنه**، «سيطرة الكميّة وعلائم آخر الزمان»، ترجمة علي محمد كاردان، طهران: لجنة الثورة الثقافية، مركز النشر الجامعي، 1982م.

25 ـ **مجتهد شبستري**، محمد، «هرمنوطيقيا الكتاب والسنّة»، طهران: دار طرح نو، 1998م.

26 ـ **المرعشي، السيد جعفر**، «التمدّن التكاملي»، طهران: منظمة الإدارة الصناعية، 1999م.

27 ـ المعاونية الثقافية للطلاب الجامعيين، مجلس وزارة الصحة، «أُسُس وآليّات أسلمة الجامعات»، طهران: 1997م.

28 ـ **مولانا، حميد**، «الحكمة والمكتبة والاتصالات»، مجلة كيهان، 6/ 3/ 2005م.

29 ـ **مير باقري، السيد مهدي**، تقرير إجمالي عن سير البحث في مباحث علم الأصول».

30 ـ **الواعظي، أحمد**، «مدخل الى الهرمنوطيقيا»، طهران: دار المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، ط1، 2001م.

31 ـ **هانتينغتون، صاموئيل،** «تحدّيات العالم الاسلامي والغرب»، صحيفة همشهري، 8/ 11/ 1997م.
32 ـ **استوارت أم هوفر ونات لاند باي،** «إعادة تقويم وسائل الاعلام والدين والثقافة، ترجمة مسعود آريائي نيا، طهران: سروش، ج1، 2003م.



THE ARCHITECTURE OF ISLAMIC CIVILIZATION

Needs and Obstacles

... والحاجة الأساس في هذه المرحلة ما هي إلا إنتاج برامج لعمارة الحضارة الإسلاميّة؛ ليُتمكّن بذلك من توفير مناخ جديدٍ يغدو حياةً معنويةً للإنسان إزاء الحضارة الغربية المناهضة للدين. هذا، في حين أنّ بلْورة وقيادة الوسط الاجتماعي لا زالت تخضع لسلطة الهندسة اللاإسلامية، والتعارض بين الكيفيّات المثاليّة وبين الظروف الموضوعيّة الاجتماعيّة يقلِب معادلةَ القدرة لصالح الأخيرة؛ ما يجعل قيادة المجتمع من ناحيةٍ عمليّة بيد الثقافة الأجنبيّة.

ومن هذا المنطلق، فإنّ تحقيق الحضارة الدينيّة يتطلّب جهداً علمياً وفكرياً كبيراً من المجتمع الإسلاميّ، يرتكز على النهوض بالعقلانيّة الإيمانيّة وتطوير إنتاج برامج دينيّة لقيادة المجتمع، ما يجعلنا قادرين على نيل أهدافنا المنشودة في سياق حضارة جديدة. وما ورد في هذا الكتاب لا يعدو عن كونه جهداً متواضعاً في هذا الإطار، تلبيةً للنداء الذي بعث الأمل من جديد في الأوساط العلمية للمجتمع الإسلامي الحديث من خلال طرح مشروعي «النهضة العلمية» و «الثورة المعلوماتية»، زافّاً البشرى بنيل مستقبل واعد ومشرق. وهكذا فإنّ المصير المحتوم عبارة عن تمكّن الحضارة الإسلامية مرّة أُخرى من إلقاء ضوئها الوهاج إلى عموم أرجاء العالم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com